محمد سبيلا*

# مسألة الحداثة في فكر هايدغر: بين تمجيد العالم الحديث ورثائه

يميز تشخيص مارتن هايدغر الفلسفي للحداثة ضمنيًا بين مظاهر الحداثة أو تجلياتها وبين جوهرها الفكري؛ ذلك أن الحداثة في الأزمنة المعاصرة تتخذ في نظره مجموعة من المظاهر، أهمها ستة مظاهر تطاول مستويات اجتماعية مختلفة:

- العلم كمعرفة موضوعية وموضعة للظواهر، معبَّر عنها ضمن علاقات رياضية خاضعة لروح التقنية وإملاءاتها ومتطلباتها.
- التقنية من حيث هي استفسار وتحريض للطبيعة لكشف مخزوناتها وطاقاتها وقواها الكامنة، وبشكل غير مباشر تحويل هذه التقنية كمجموعة قوى وقدرات متولدة عن ترويض الطبيعة والسيطرة عليها إلى أدوات لخدمة السيطرة على الإنسان والتحكم في المجالات والأنشطة الإنسانية.
- تحول الفن إلى تجربة جمالية إنسانية معيشة، معيارها الذوق الذاتي.
- النظر إلى الأنشطة الإنسانية من حيث هي تعبير عن فعالية الإنسان ضمن التأويل الثقافي للحضارة.
- الانسلاخ عن المقدسات ونزع الطابع القدسي عن المقدس (Dedivinition, entgöterung)[1]
- تشكُّل مدلول جديد للحرية.

---

* أستاذ الفلسفة من المغرب.

(1) Martin Heidegger, «L'époque des conceptions du monde,» dans: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part "Holzwege"*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier; édité par François Fédier (Paris: Gallimard, 1962), pp. 99-125.
مصطلح Entgöterung الهايدغري قريب دلاليًا من مصطلح ماكس فيبر إن لم يكن النسخة الهايدغرية منه، وقد تُرجم أخيرًا إلى الفرنسية بلفظ Demagification أو Desacralisation بعد أن كان قد تُرجم في العقود السابقة بمصطلح Desenchantement. بصدد العلاقة بين هايدغر وفيبر، انظر مادة Weber في: Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord, dirs., *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Paris: Cerf, 2013), pp. 1373-1377.
هيأها الهايدغري الفرنسي الوفي فرانسوا فيدييه (F. Fedier).

من بين أهم مظاهر الحداثة عند هايدغر مقولة الحرية، وهي مقولة مرتبطة عضويًا بالذات الفاعلة (Subject) الحرة والمتمثلة والمريدة والواعية. إن الحرية في منظوره مرتبطة بانتصاب الذات الإنسانية كقوام، وعماد، ومركز، وقيمة مرجعية في الفكر العربي الحديث.

يقدم هايدغر الحرية كفعل تحرر مستمر من هيمنة الكنيسة يدعوه الحرية الجديدة، وهي الحرية التي أصبحت الإنسانية بواسطتها متحررة من اليقين والخلاص الكنسي، ومعتمدة على يقينها الذاتي وعبر انهمامها الذاتي بمصيرها من دون وصاية.

هذه الحرية التي يتحدث عنها هايدغر - ويدعوها الحرية الجديدة - أوسع وأشمل من التصور التقليدي للحرية. وهي ذات أبعاد ثلاثة: تحرر من النظام الغيبي ومن عقيدة الكنيسة المسيحية؛ تحرر من الخضوع والامتثال الكامل والشامل للطبيعة؛ تحرر الفرد من الانصهار الكلي في الجماعة وبناء استقلاليته الذاتية التي تستمد معاييرها من ذاتها[٢].

خلف السمات المختلفة للحداثة عند هايدغر أساس مشترك وجامع لها كلها. فهناك العلم- التقنية - الفن- الدين- الثقافة التي تنتصب خلفها الذات الإنسانية كأساس ومبدأ ومرجع. وخلف العلم الحديث تنتصب الذات الإنسانية كذات حاسبة وكأساس لكل تمثّل؛ فالعلم الحديث من حيث هو معلم أساسي للعصور الحديثة، ومن حيث هو بحث ومنهج وطريقة خاصة في التعامل مع الموضوعات، يقوم على **إسقاط** تصورات وخطط محددة على ظواهر الطبيعة واستحضارها أمام الذات وإخضاعها لمقاييس وحسابات العقل.

في مجال الدين يأخذ الإنسان المبادرة ليتحصل على الخلاص انطلاقًا من ذاته واعتمادًا على قدراته الذاتية، مؤسسًا اليقين والأمان على وجوده الإنساني ذاته، ويصنع معنى جديدًا للحرية يقوم على تحرير (Befreiung) الكائن الإنساني اعتمادًا على ذاته.

في المجالات كلها، يصبح الإنسان أساس التاريخ وأساس الحقيقة والقانون والأخلاق... لدرجة أن هايدغر يعتبر الحداثة برمّتها فترة أو عصر الذاتية الإنسانية، وأن تجليات الحداثة ومظاهرها المختلفة هي نتائج أو متلاحقات متتالية لهذه العملية الأساسية المتمثلة في تنصُّب الإنسان ذاتًا مؤسِّسة فاعلة (Sujet) أو في تنصّبه سيدًا.

الوجه الآخر لعملية انتصاب الذات الإنسانية أساسًا ومرجعًا وقيمة عليا هو إمكان أن يصبح العالم صورة مدركة أو متصورة، أي إمكان تكوّن صورة كونية شمولية عن العالم. وتلك من مصادر الترابط بين العلم والتقنية من جهة والميتافيزيقا من جهة أخرى، أو التوازي بين ماهية التقنية الحديثة وماهية الميتافيزيقا، وكأن إحداهما وجه للأخرى. وعناصر الحداثة في منظور هايدغر عناصر مترابطة، فهي عبارة عن تشكيلة فكرية سمتها الأساسية أن كينونة الكائن في هذا العصر أو في هذه التشكيلة الفكرية تستمد من الذاتية. لهذه التشكيلة جذور بعيدة في تاريخ الفكر، لكنها تبلورت بجلاء بين ديكارت (الذات كعقل) ونيتشه (الذات كإرادة) من خلال جملة سمات أهمها **أولوية العنصر الرياضي** في معرفة

---

(٢) انظر: محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هايدغر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٥٠٥-٥١٣ و٥٥٥-٥٦١؛ Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine* (Paris: Gallimard, 2001), pp. 11-23 et 274-278, et Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord, dirs., *Le Dictionnaire Martin Heidegger* (Paris: Cerf, 2013), pp. 767-772.

تتوجه أكثر وتعتمد أكثر على ذاتها وتقيم أو تستقي الحقيقة من **اليقين الذاتي** الذي ينصب نفسه كمحكمة عليا فاصلة في التاريخ تحسم في ما هو موجود وفي ما هو حقيقي، **قاطعة الصلة مع سلطة الكنيسة** ومرجعية الإيمان في اتجاه تأسيس يقين الذات بذاتها، واعتبار المعرفة والفعل طرائق خلاص للإنسان الذي يتصور نفسه ذاتًا فاعلة حرة مريدة وخلاقة بحيث يصبح جهاز الدولة تعبيرًا عن إرادة سائدة، والمنتوج الفني إبداعًا حرًا للعبقرية الإنسانية(٣).

الميتافيزيقا تصوغ العلاقة مع الواقع وتحدد كيفية الوجود في العالم في كل فترة من فترات التاريخ. ومن ثمة، فإن فهم عصر من عصور التاريخ يتطلب أولًا فهم حقيقة الكينونة ومعناها الذي يسوده ويوجهه. ولنقُل إن هذه الرؤية تندرج في مسمى التفسير الميتافيزيقي للتاريخ، وهي رؤية يدرجها هابرماس ضمن دائرة «المنظور المثالي»(٤).

إن تشخيص هايدغر للحداثة هو تشخيص كلي وشمولي لمكوناتها وسماتها ولأسسها وخلفياتها الفكرية العميقة والبعيدة، كما إنه تشخيص متعدد الأضلاع: **وصفي وأركيولوجي وتقييمي وتحذيري**(٥)، وهذا ما يسم هذا التشخيص بقدر من الإبهام يصعب التخلص منه؛ إذ يوحي من حيث دقته ومن حيث تعمقه في تشريح أسس الفكرية العميقة للحداثة ولبنيتها وكأنه لسان حالها ورائد من روادها، لكنه في الوقت نفسه، وفي لمحة سحرية، يوجه إلى الحداثة أقذع الصفات والسمات، في مراوحة رفيعة بين التشخيص والتبخيس.

في لمحة طريفة يُجمل محمد الشيخ لائحة مذمات الحداثة في نظر هايدغر، حيث يقول:

لقد ذم (هايدغر) **الآذان** الحديثة وطريقة **أفهام** المحدثين، كما ذم **جمهور** المحدثين. وحتى عندما ينسب نفسه إلى المحدثين، فهو يقول إننا نحن المحدثين أفقدنا اللغة ذاكرتها وأفقرناها غناها، وإننا نحن المحدثين تهنا إذ نقلنا أنظار الأولين أفسد النقول، وشق علينا أن نزاوج بين تعلم معنى أن نفكر وأن نتخلص في الوقت ذاته من سابق الفكر وأردئه، وإننا استغرقنا عادي الأمر واستهلكنا مألوف الشأن، وإننا لم نر الكلام إلّا واحد المعاني، ولم يعد يتحصل لنا من فهم الطبيعة إلّا الفهم الفولكلوري، وإن أفهامنا تقاصرت عن رعاية الكينونة في خفائها وجلائها وحفظ سرها.

وفي مواقع أخرى يتحدث عن فكر الحداثة باعتباره فكر مخيلة وإعجاب بالنفس وغرور، وفكر تناسخ، وفكر تأبين (من حيث هو فكر يدفعه خيلاؤه إلى حد إعلان موت أفلاطون)، وفكر بداهة يفتقد الدهشة والاستفسار عن لغز الكينونة وسرّها.

يسم هايدغر الحداثة بمجموعة صفات وتسميات، بعضها شبه محايد، كالحديث عن العصر التقني والعصر الذري والعصر الصناعي وعصر الموضوعية وعصر السيبرنتيقا، وبعضها الآخر لا يخلو من نقد سلبي وقدح. فالعصر الحديث هو عصر غياب المقدس وعصر العمومية (publicité)، وسيادة الغمر (on) أو ما يدعوه هايدغر في **الوجود والزمن** دكتاتورية الجموع الغفل (الفقرة ٢٧)، وعصر الغياب الكامل للمعنى، وانفقاد الوجهة والغاية والقصد، وسيادة ما هو عبثي (Absurde). عصر المحنة والعناء،

(3) Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, dictionnaire (Paris: Ellipses, 2007), pp. 172-173.
(4) Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité: Douze conférences*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1985), p. 158.
(٥) انظر: الشيخ، نقد الحداثة.

عصر العوز والفقر، عصر الشدة والخصاصة، أو كما كان يقول شبنغلر: عصر الانحطاط لا عصر التقدم، عصر طوفان العدمية – عصر التفاهة والمجانسة والتيه والاستنـزاف.

فميل الإنسان إلى الترويح عن نفسه وإلى اللهو وتزجية الوقت في الحفلات الفنية والمباريات الرياضية، وتطلعه إلى المعلومات والأخبار والأحداث الجديدة، وتسقّطه للأحداث وتهافته عليها، كل ذلك انتقادات متعددة متناثرة للحداثة في كتابات هايدغر(٦). وسنحاول هنا أن نقدم جردًا أو لوحة شبه استيفائية بهذه الانتقادات، وبمصطلحات هايدغرية قدر الإمكان:

– الانحطاط الروحي للأرض.

– افتقاد آخر قوة روحية.

– انظلام أو استظلام العالم.

Assombrissement } du monde
Entenebrement }

Weltverdüsterung } بالألمانية
Verzau berung }

– فرار واختفاء الآلهة وتحول المقدس المتعالي إلى «مقدس» متداني (تمثله الأيديولوجيات، الزعماء، الأبطال، النجوم).

– تخريب الأرض (Verstörung – Erdzerstörung).

– تقطعن أو تغوغؤ الإنسان (Gregarisation de l'homme) وسيادة المبني للمجهول أو الغُفل.

– سيادة الرداءة والرديء والهائل (مقابل انسحاب الجليل)(٧)، والتشكك الحاقد تجاه كل ما هو خلّاق ومبدع وحر(٨).

– تحوّل الإنسان إلى «بهيمة شغل» (-bête de labeur -Arbeitstier) وإلى مجرد «موظف لدى التقنية»، حيث أصبح الناس مجرد «موارد بشرية» و«رأس مال ثمين» وأكثر «المواد الأولية» أهمية.

– تحوّل التقنية إلى جهاز تقني شامل (قشتال Gestal) مسيطر يتحكم في كل مناحي حياة الإنسان؛ فالتقنية، بفعل اكتسابها للعلم الكلي (omniscience) وللقدرة الكلية (omnipotence) تغدو بديلًا من القدرة المطلقة المتعالية من حيث تحكمها في الطبيعة والتاريخ والإنسان، وتحويلها العالم إلى عالم مفصول

---

(٦) انظر: الشيخ، نقد الحداثة؛ محمد أندلسي، **أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية (هايدغر من خلال نيتشه)** (قيد الطبع)، و Gérard Guest, «Nihilisme,» dans: Arjakovsky, Fédier et France-Lanord, dirs., p. 904.

(٧) انظر الدراسة المتميزة: اسماعيل مهنانة، **الوجود والحداثة: هيدغر في مناظرة العقل الحديث** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الرباط: منشورات الاختلاف، ٢٠١٢).

(٨) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique* ([Paris]: Gallimard, [s. d.]), pp. 47-48.

عن الغايات (Monde définalisé)، حيث «تتم موضعة الطبيعة، والإبقاء على الثقافة في حالة حركة، وتوجيه السياسة، وشحن المثل»، وهو ما يعني انقلاب العلاقة بين الإنسان والطبيعة. فالتقنية أصبحت هي التي تسيطر على الإنسان وتحكمه وتوجهه، على الرغم ممّا يبدو في الظاهر من أن الإنسان هو سيد التقنية والمتحكم فيها.

– تحوّل الطبيعة إلى مجرد موضوعات ومواد قابلة للاستهلاك والاستنهاك والاستخزان.

– إضفاء طابع أداتي (Instrumental) على المعرفة وعلى العمل، وهيمنة المنطق أو العقل الأداتي.

– مجانسة مظاهر الواقع الاجتماعي ومظاهر الحياة وتوحيدها (Gleichförmigkeit (uniformisation.

– اجتثاث الإنسان من طبيعته وخارج موطنه الكينوني (Entwurzelung Entmenschlichung).

– استشراء العدمية الشاملة التي هي أكثر المدعوين إقلاقًا. وقد كانت العدمية عند نيتشه تعني الحركة التي تفقد بواسطتها كل القيم قيمتها عبر انقشاع الأوهام الميتافيزيقية بشأن التعالي والغائية والكلية والحقيقة، بينما تعني العدمية لدى هايدغر الانهمام فقط بالكائن عبر تناس كلي للكينونة (Seinsvergessenheit) بما يصاحبه من تيه (Irre).

– الانبهار الكامل بالتدبير التكنوقراطي للكائن، والتغافل عن الاختلاف أو الفرق الأنطولوجي بين الكينونة والكائن.

– انجرار الأرض كلها في **منطق القوة** الذي هو **المنطق الأساسي للعصور الحديثة**، مع ما تلاه من حروب «عالمية» متلاحقة، وأنظمة سياسية استبدادية، وأيديولوجيات شمولية لا فرق فيها بين الشيوعية السوفياتية والليبرالية الفردانية الأميركية لأن لهما الجذر نفسه والأساس الميتافيزيقي نفسه.

– الانجذاب الجنوني للإنسان الحديث نحو كل ما هو جديد، حيث إن إنسان الأزمنة الحديثة لا يرى ولا يعيش إلا ضمن طوفان الأشياء والأشياء الجديدة لدرجة أن كل شيء من الأشياء منذور إلى أن يُهمَل ويتلاشى «وتنتهي صلاحيته» سريعًا بعيد إنتاجه واستعماله أو «استهلاكه». بل إن الحداثة ذاتها تستمد تسميتها (من خلال هوس الجدة) كأزمنة جديدة (die Neuzeit).

– تحوّل كل العمليات الاجتماعية إلى عمليات مكننة واستخدام وتسخير عملي (machenschaft).

– استنفاد الكائن واستنهاكه (vernutzung des seinden)[٩].

يبدو أن موقف هايدغر من التقنية والحداثة دقيق جدًا ويتراوح بين لا ونعم، بين المثالب والمناقب، فهو يحرص على القول إنه ليس ضد التقنية (بل إنه يمتدح مفعولاتها السحرية، كما يذكر لوفريه بصدد عملية الضغط على الزر ليتدفق الضوء)، بل إن نقده ينصب فقط على علاقتنا بالتقنية وعلى خلفياتها الميتافيزيقية.

(٩) انظر: Guest, «Nihilisme,» pp. 899-906, et Martin Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, pp. 47-48, et «La Question de la technique,» pp. 9-48, «Science et meditation,» pp. 49-79 et «Depassement de la metaphysique,» pp. 80-115, dans: *Essais et conférences* «*Vorträge und Aufsätze*», Traduit de l'allemand par André Préau; préfacé par Jean Beaufret (Paris: Gallimard, 1958).

الحداثة في وجهها التقني الأبرز هي، بحسب هايدغر، تجسيد للسيطرة الذاتية الإنسانية واستئساد العقل الحاسب على حساب العقل المتأمل، في حين أن الكينونة عصية على العقل الحاسب ولا يمكن إدراكها عن طريق التصور والتمثل والتفهم، بل ربما فقط عن طريق الإيماءات والإيحاءات التي تبعث بها أو تنبعث منها عبر التجلي المتنوع للكائنات [١٠]. بل إن هايدغر في مرحلته الفكرية الأخيرة يكاد يسجل نوعًا من الاقتران بين الغيبة الإلهية وزمن الهيمنة الشاملة والمطبقة للتقنية. وهذا الاقتران ليس عرضيًا، بل هو أقرب ما يكون إلى الاقتران التلازمي، وربما السببي؛ فاختفاء المقدس – الذي هو الوسيط بين الكينونة والألوهة – وغياب الآلهة (أو هروب الآلهة، بالتعبير الرمزي للشاعر الألماني هلدرلين) هو «نتيجة» استسلام العالم للتقنية وخضوعه الشامل لمنظوراتها ومقتضياتها، بما في ذلك مقتضيات الحرب الشاملة[١١]. فالله غائب لأن حضوره في الكون والوجود والتاريخ لا يستقيم إلّا إذا سلِمت الكينونة من سطوة العقل الحاسب وطغيان الآلة التقنية المشوهة[١٢].

ويرى هايدغر أن أزمة العالم الحديث هي من العمق والتشابك والرسوخ بحيث تعجز عن معالجتها أي خطة بشرية إنقاذية؛ «فإله وحده فقط بإمكانه وبمكنته أن ينقذنا (انظر استجوابه مع مجلة **دير شبيغل** (*Der Spiegel*) الألمانية في ٣١ أيار/ مايو ١٩٧٦).

هذا النقد الشامل والجذري للحداثة ولأسسها الفكرية هو جزء أساسي من فلسفة هايدغر التي هي أكبر محاولة لتفكيك الأسس والمرتكزات الفكرية الأساسية للتاريخ الغربي، عبر الكشف عن الحركة العميقة في التراث (أو التقليد) الغربي، والمتمثلة في محاولة الذاتية الإنسانية إخضاع الواقع والسيطرة عليه في كليته: عقل الأنوار، القيم الديمقراطية، الكونية الأخلاقية، العلوم والتقنيات، النزعة الإنسانة الحديثة، تشكل دولة القانون والنظام القضائي والحقوقي؛ وتلك كلها تشكل الآليات الأساسية في الحداثة أو الأزمنة الحديثة. وهي في نظره تعبير وعرض أساسي للعدمية التي أدانها نيتشه، وبذلك يتخذ فكر هايدغر صبغة تأمل (نقدي– إضافة) في ماهية العصور الحديثة [١٣].

كانت فلسفة هيغل انتشاء بالوجه الإيجابي لظفر العقل وببشائر التقدم والآفاق الواعدة، في حين أن فلسفة نيتشه هي مساءلة نقدية للعقل وللحداثة (العلوم- الفنون- السياسة) ونقد للثورة الفرنسية (التي هي بالنسبة إليه مزحة أو هزء تاريخي كارثي (Farce sinistre) والشكل الحديث لثورة العبيد)[١٤]. ولعل فلسفة هايدغر تعكس مراجعة نقدية للحداثة الغربية عبر نقد هيمنة العقل التكنولوجي التي تنفلت من هيمنتها أبعاد المتعالي والسر والشعري، والمقدس، والإلهي، والتشكيك في الرهان الخلاصي للعقل وفي مقولة التقدم والتحرر... والأنوار (مقابل «ليل العالم»).

---

(١٠) مشير باسيل عون، «الغيبة الإلهية في فكر مارتن هايدغر»، تبين، السنة ٢، العدد ٨ (ربيع ٢٠١٤)، ص ٤١-٤٢. في هذا السياق يمكن الرجوع إلى الترجمات والشروح والتحليلات التي يقدمها Girard Guest في Paroles des jours: Gérard Guest, «Seminaire de Gérard Guest,» on the web: <http://parolesdesjours.free.fr>.

(١١) هنا يجب أن نشير إلى أن الفترة التي حرر فيها هايدغر مجموعة من الكتب المدفونة، وخاصة *Beïtrage* أو **الحدوث** و*Bisinunguen* أو **المساهمات** بين سنتي ١٩٣٦ و١٩٤٠ كانت ذروة الحرب العالمية الثانية، لا بطائراتها وقنابلها وغواصاتها وجنودها والدمار الشامل الذي أحدثته فحسب، بل أيضًا بالجو المشحون، جو الرعب والدمار الذي ساد أوروبا في هذه الفترة.

(١٢) عون، ص ٤١-٤٦.

(13) Etienne Ganty, *Penser la modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil* (Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997), p. 21.

(١٤) انظر: L. Kelkel, «Ontologie et décadence de Hegel à Heidegger,» dans: *Décadence et apocalypse*: *Séminaires de l'année 1985-1986* (Dijon: Université de Bourgogne, Faculté de Lettres et philosophie, 1986).

بهذا المعنى تُعتبر فلسفة هايدغر امتدادًا لفكر نيتشه وتعميقًا له في نقد الحداثة الغربية؛ فقد سبق لنيتشه أن وجَّه نقدًا جذريًا شاملًا إلى الحداثة، حيث انتقد الدولة الحديثة (المسخ البارد)، وانتقد الديمقراطية الحديثة باعتبارها انتصارًا للغوغاء والمستضعفين، وانتقد الثورة الفرنسية والمجتمع البرجوازي، وانتقد عدمية التقنية الحديثة وتسخير العقل الحديث في خدمة سلطة المال، وانتقد الاشتراكية باعتبارها تعبيرًا عن حسد اجتماعي، وانتقد فكرة التقدم ومفاهيم الوعي والعقل والذات، كاشفًا عن الأسس الميتافيزيقية التي رست عليها الحداثة، والمتمثّلة في إرادة القوة والقدرة، وهو ما جعل فلسفته أغنى منجم فكري لنقد الحداثة وأكبر مورد لما بعد الحداثة(١٥).

كان نقد الحداثة قد اتخذ في الفكر الغربي أشكالًا متعددة؛ فالحياة الاجتماعية الحديثة قائمة على استغلال رأس المال للعمل بحسب ماركس، وهي عند جورجي لوكاتش «حياة مشيأة»، وعند رواد مدرسة فرانكفورت «حياة مدارة ومتحكَّم فيها»، وعند ماركوز حياة «أحادية البعد»، وعند إرنست يونغر حياة خاضعة «للتعبئة الشاملة» للواقع الإنساني في خدمة التقنية، وعند السوسيولوجي الألماني سيميل (Simmel) حياة تسودها الروح الحيسوبية، وعند والتر بنجيمان حياة تفتقد الهالة وتتميز بكتلنة الفن وسريان الصناعات الثقافية وروح التبضيع...

يمكن إجمال الانتقادات الموجهة إلى الحداثة من طرف الاتجاهات الدينية المحافظة والرومانسية والثقافة التشاؤمية (kulturkritiker)، وحتى من طرف بعض الاتجاهات الماركسية، في عناصر عدة: المكننة؛ التشيؤ والاستلاب؛ الفردانية والنزعة النسبية؛ التاريخانية؛ افتقاد العالم لسحره؛ سيادة المجهولية والغمرية والرداءة والروح العمومية.

يبدو أن فلسفة هايدغر ليست في كثير من جوانبها مجرد انعكاس وصدى للآراء والأفكار المتداولة لدى قطاع واسع من النخبة المثقفة الألمانية المحافظة وفي سياق «الثورة المحافظة»، بل هي أيضًا فلسفة **تعمق** هذه الأفكار، **وتؤسس** لها فكريًا، وتقدم لها موردًا فكريًا، **وسندًا** فلسفيًا قويًا. بل ذهب أحد الباحثين إلى القول إن «لنا الحق في اعتبار هايدغر هو الفيلسوف المتميز لـ(للثورة المحافظة) من حيث عدد كبير من الثيمات الثقافية التي تمجد الإبداع، والجدة، واللامسبوق، والرائع، والواقعية البطولية، وتقدح العمومية، والسوقية، والغوغائية، والانحطاط، وافتقاد القوة الروحية، والثرثرة، واللاصدق، والتنصل من المسؤولية ومن القرار الشخصي الحازم.. مذكرًا بصورة الإنسان العادي الحديث والعديم الميزات والكفاءات (l'homme sans qualités)، الذي صوره R.Musil، الإنسان المتكيِّف، المطبَّع الذي تمجده الكاثوليكية الفاشية والليبرالية المبتذلة، ذلك الإنسان الذي يسكن العمارات المفبركة الجاهزة، ويمتطي سيارة الفولكسفاغن الشعبية، وينام قرير العين في إطار حياة من دون همّ»(١٦).

«الثورة المحافظة» هي تيار سياسي وثقافي يميني تطور في ألمانيا ابتداء من سنة ١٩١٨، في إطار معارضة جمهورية فايمار، وتميز برفضه للديمقراطية والبرلمانية والليبرالية والشيوعية.. هذا التيار هو أول امتداد للنزعة الرومانسية التي كانت رد فعل ضد التحديث الذي مهدت له الأنوار والثورة الفرنسية والثورة الصناعية. وقد انبثق عن هذا الاتجاه وتبلور تيار يدين بنوع من الرومانسية السياسية، معارضًا العقلانية

(١٥) انظر: نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة** (تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٥).
(16) Stenckers, Conception de l'homme, Heidegger et son temps et la RK, pp. 16-24.

والتصنيع والتعمير والليبرالية، ومعارضًا في الوقت نفسه النزعة التقليدانية المفرطة المتمثّلة في المسيحية التقليدية، وحالـمًا بمجتمع عضوي منصهر ويدين بوجهات نظر أو تصورات تشاؤمية وبتصور دوري للتاريخ، وهو ما يجعله امتدادًا إلى حد ما للثقافة التشاؤمية (Kulturpessimismus) التي استلهمت الكثير من أفكار نيتشه المناهضة للحداثة.

كانت أفكار «النزعة الثورية المحافظة» قد هيمنت على المناخ السياسي والثقافي في ألمانيا بين سنتي ١٩١٨ و١٩٣٣، وهي أفكار تعكس أصداء هزيمة ١٩١٤ وتسارع التصنيع والتحديث... والمنطق الاستدلالي الضمني للثورة المحافظة (R.K.) في ألمانيا هو: ما يستحق أن **يُحتفظ** به اليوم لا يمكن أن يتحقق إلّا عن طريق قطيعة عنيفة، أي عن طريق ثورة[١٧]، وخاصة تجاه عقيدة التقدم التي تدين بها الحداثة، والمتمثلة في التصور الخطي للتاريخ، باعتباره توجهًا كونيًا شموليًا ذا معنى، وفي الإيمان بالتجدد والتحسن، حيث يأخذ المستقبل موقع العالم الآخر، وتحل عقيدة السعادة محل عقيدة الخلاص الروحي.

من بين أهم الأسماء التي ساهمت في الثورة المحافظة كتاب وشعراء، مثل توماس مان، وستيفان جورج، وغوتفريد بن، وإرنست سالومون، وإرنست يونغر (الذي كان محط اهتمام خاص من طرف هايدغر حيث عقد ندوة خاصة لدراسة كتابه **العامل** وحاور كتابه **الخط الفاصل**...)، وفلاسفة مثل أوسوالد شبنغلر صاحب كتاب **انحطاط الغرب**، ويدرج ضمن هذه الثورة المحافظة هايدغر نفسه الذي كان يمثّل، في نظر بعض الباحثين، **وجهًا بارزًا للنزعة الثورية المحافظة**، من حيث تبنّيه وتعميقه كثيرًا من الأحكام النقدية التي كان يعبّر عنها تجاه الليبرالية والنزعة الوطنية الاشتراكية مفكرون سياسيون مثل كارل هاوسهاوفر، واقتصاديون مثل سومبارت، وقانونيون مثل كارل شميت، وفنانون وصحافيون.

يرى بعض الدارسين أن على الرغم من أن الثورة المحافظة ساهمت في التمهيد للنازية بمعارضتها للديمقراطية ولليبرالية ولبعض مظاهر التحديث، فإنها هي نفسها تعرضت لكثير من المضايقات من طرف هذا النظام، لأن بعض أفراد الثورة انتقد الاشتراكية الديمقراطية إما باعتبارها رجعية، وإما كاثوليكية بدائية أو نيتشوية متبذلة.

هناك إذًا سياق واسع من التيارات الفكرية والسياسية المحافظة التي عارضت التحديث والحداثة في أوروبا، ومن أهمها الحركة الرومانسية، والتيار الفلسفي المضاد للحداثة، ويمثّله في ألمانيا أوسفالد شبنغلر، وفي فرنسا: Le maître، وRené Guenon، و J.Maritian، وفي إنكلترا: ت. س. إليوت ود. هـ. لورنس، وفي إيطاليا جوليوس إيفولا (مؤلف كتاب **التمرد ضد العالم الحديث** الذي تُرجم إلى الألمانية سنة 1935، وقد كتب مقدمة الطبعة الألمانية كوتفريد بين، وهو الكتاب الذي عبّر فيه إيفولا عن حلمه بإعادة إقامة مُثُل القرون الوسطى).

إن الكثير من أفكار هايدغر المناهضة للحداثة (Antimoderniste) هي من جهة **صدى ومرآة** للتيارات الفكرية والأيديولوجية السارية لدى النخب السياسية والثقافية الأوروبية، وخاصة في ألمانيا، وهي من جهة أخرى تأسيس لهذه الآراء وتعميق لها في ضوء قراءة جديدة نقدية لتحولات الحداثة الأوروبية في مرحلتها الثانية بعد تدرجها من حداثة تحررية تعِد بالسلم والسعادة والرخاء إلى حداثة تحكّم وسيطرة وأداتية وحروب...

(١٧) حوار مع A. Benoit تحت عنوان: Entretien sur Celine et l'antimodernité (2007).

يبدو من منظور هايدغر أن الإنسانية سلكت في مسارها المتدرج طريق العلم والعقل والتقنية، وطريق تطوير الذاتية الإنسانية من حيث هي إرادة قوة وإرادة تحكّم في الكائنات والطبيعة والتاريخ. هذا الطريق هو محط انتقادات عميقة من طرف هايدغر، لأن الإنسانية «تلافت» طريقًا آخر موازيًا هو طريق الفن والشعر والتأمل والكينونة، وترك الكائنات تتفتق لذاتها وبذاتها من دون علة، وهو طريق رائع وجميل لم يكفّ هايدغر عن تمجيده مع الدعوة إلى «بدء أو إصباح جديد». لكن هل هي مسألة اختيار أم مسألة مصير وقدر بالمعنى الهايدغري ذاته؟ وهل هذا الطريق الآخر هو طريق النجاة والخلاص الدنيوي و«الإنجاز» أم أنه مجرد انتشاء بالوجود وإصغاء لنشيد الكينونة، واستمتاع بترنيمة المقدس؟ وهل كان في إمكان الإنسانية أن تكتشف مجاهل الخلية والذرّة والكون لو «سارت» - افتراضًا - في هذا الطريق الرائع والجميل الذي مجده هايدغر؟

هل كان في إمكان العصور الحديثة، وقد تدرجت الميتافيزيقا إلى ذروة نضجها واكتمالها كوعي وكتمثل وكإرادة قدرة للذاتية الإنسانية، أن تقدر الواقع على مقاسها، وأن تكتسب هذه القدرة من دون أن تسقط هي ذاتها تحت رحمة التقنية والعالم التقني، أي أن تحقق بواسطة التقنية، السيطرة على العالم وعلى الطبيعة من دون أن تقع هي ذاتها تحت سيطرة التقنية؟

## مراجع إضافية

### ١- العربية

**كتب**

سليمان، جمال. **الوجود والموجود: مارتن هيدجر**. بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩.

العظم، صادق جلال. **ثلاث محاورات فلسفية: دفاعًا عن المادية والتاريخ**. بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠.

كوكلر، هانس. **الشك ونقد المجتمع في فكر مارتين هيدغر**. ترجمة حميد لشهب. الدار البيضاء: [د. ن.]، ٢٠١١.

**دورية**

**الأزمنة الحديثة** (الرباط): العددان ٦-٧، ٢٠١٣.

### ٢- الأجنبية

**Books**

Boutot, Alain. *Heidegger*. Paris: Presses universitaires de France, 1989. (Que sais-je?; 2480)

Brito, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Leuven: University Press; Uitgeverij Peeters; Paris: Peeters France, 1999. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium; 141)

Dulau, Pierre. *Heidegger*. Paris: Ellipses, 2008. (Pas à pas)

Ferry, Luc et Alain Renaut. *Heidegger et les modernes*. Paris: B. Grasset, 1988. (Figures

Gadamer, H.-G. *Les Chemins de Heidegger*. Trad., présentation et notes de Jean Grondin. Paris : J. Vrin, 2002. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Goldmann, Lucien. *Lukács et Heidegger: Fragments posthumes*. Paris: Denoël Gonthier, 1982.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier. Nouv. éd. Paris: Gallimard, 1988. (Collection Tel; 100)

______. *Ecrits politiques, 1933-1966*. Présentation, trad. et notes par François Fédier. Paris: Gallimard, 1995. (Bibliothèque de philosophie)

______. *Essais et conférences*. trad. de l'allemand par André Préau; préf. par Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1992. (Collection Tel; 52)

______. *Nietzsche*. Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. 2 vols. Paris: Gallimard, 1971. (Bibliothèque de philosophie; 12, I-II)

______. *Questions*. 4 vols. Paris: Gallimard, 1990. (collection Tel)

Renaut, Alain (dir.). *Histoire de la philosophie politique. Tome IV: Les critiques de la modernité politique*. Avec la collab. entre Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

______. *L'Ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*. [Paris]: Gallimard, 1989. (Bibliothèque des idées)

Jolly, Edouard. *Nihilisme et technique, étude sur Günther Anders*. Paris: EuroPhilosophie, 2010. (Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique)

## Periodical

Tremblay, Ugo Gilbert. "Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet: Généalogie d'une impuissance pratique.» *Phares: vol. 12, Hiver 2012.*

## Documents

Cleary, Collin. "Heidegger: Une Introduction pour les antimodernistes, Partie 4." (Counter-Currents Publishing). On the Web: http://www.counter-currents.com/2012/07/heidegger-une-introduction-pour-les-antimodernistes-partie-4/

Darriulat, Jacques. «Heidegger, L'Origine de l'œuvre d'art.» (Cours rédigé pour des étudiants de Licence (troisième année) de Paris IV, 2000).

Hottois, Gilbert. «La Technoscience: Entre technophobie et technophilie.» On the Web: <http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/la_technoscience_entre_technophobie_et_technophilie.898>.

Koninck, Salomon. «Heidegger et la metaphysique».

Le vigan, Pierre. "Benjamin, Heidegger et la naissance de la modernité." (Euro-Synergies, 16 December 2008). On the Web: <http://euro-synergies.hautetfort.com/archive/2008/12/16/benjamin-heidegger-et-la-naissance-de-la-modernite.html>.

O'Meara, Michael. "Le Primordial et l'eternel: La Tradition dans la pensée de Martin Heidegger et de Julius Evola." (Counter-Currents Publishing). On the Web: < http://www.counter-currents.com/2012/04/le-primordial-et-leternel/>.

مولاي أحمد مولاي عبد الكريم*

# الأسس الفلسفية لمفهوم العدالة الانتقالية مقاربة أولية

## تقديم

لا يزال الفكر الإنساني منشغلًا بالأسئلة المتعلقة بالعدالة والحق والمساواة، وبما يرتبط بها من مسائل أخرى، مثل مسائل القانون والدولة والسلطة والمواطنة. وقد مثّل التساؤل عن العدالة منذ أفلاطون وأرسطو حتى رولز جزءًا من مسار الفلسفة في إطار فلسفة السياسة والقانون. ويمثّل الحضور الراهن لمفهوم «العدالة الانتقالية» – بما هو صيغة جديدة في الممارسة الحقوقية والسياسية والاجتماعية – في النقاش الفكري حقيقة العودة الدائمة إلى طرح مسألة العدالة من جديد، وأهمية هذه العودة.

يُطرح سؤال العدالة دائمًا من خلال التساؤل عن ماهيتها وعن مدى ارتباطها بالأخلاق والسياسة والقانون، وذلك بكيفية نظرية تبحث في أسسها الأنطولوجية وتجلياتها الاجتماعية. إلا أن طرح سؤالها الآن من خلال مفهوم العدالة الانتقالية يأتي في إطار مغاير للسياق السابق الذكر، نظرًا إلى ارتباطه بسياقات النظر العملي والإجرائي الذي يتم ضمن ما بات يُعرف بفكر الأخلاقيات التطبيقية.

## العدالة الانتقالية وأهدافها

### مفهوم العدالة الانتقالية وخصائصه

يُقصد بالعدالة الانتقالية، بشكل عام، مجموعة التدابير والإجراءات والآليات القضائية وغير القضائية التي تُتّبع من أجل إعادة تطبيع الأوضاع الحقوقية والسياسية والاجتماعية والمؤسسية في بلد ما من البلدان التي عاشت أو تعيش أوضاعًا سياسية متأزمة، كالحروب الأهلية والأحكام الاستثنائية. وتشمل تلك الأوضاع ممارسة أشكال متعددة ومتفاوتة الدرجات من انتهاكات حقوق الإنسان والجرائم ضد الإنسانية، وما يرتبط بمظاهر التسلط من خروقات للقوانين، كالاعتداء على كرامة الأفراد والجماعات، وعلى المؤسسات. ويرى الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان أن مفهوم العدالة الانتقالية يشمل «كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفهم تركته من تجاوزات

* أستاذ متعاون في قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط، موريتانيا.

الماضي الواسعة النطاق، بغية إقامة العدالة وتحقيق المصالحة. وقد تشمل هذه: الآليات القضائية وغير القضائية على السواء – مع تفاوت مستويات المشاركة الدولية (أو عدم وجودها مطلقًا) – ومحاكمات الأفراد، والتعويض، وتقصّي الحقائق، والإصلاح الدستوري، وفحص السجل الشخصي للكشف عن التجاوزات، والفصل أو اقترانهما معًا»[١].

تختلف العدالة الانتقالية في شكلها عن العدالة التقليدية (الجنائية) التي ترتبط بمؤسسة القضاء فقط، على الرغم من أنها تشترك معها في مطلب رد المظالم والحقوق أو بعضها إلى مستحقيها؛ فرغبة الدول في تعزيز العدالة والسلام تتطلب صيغة جديدة من العدالة تستكمل مناحي القصور التي لا يمكن لبنية العدالة التقليدية أن تضطلع بها[٢]، لأن العدالة الانتقالية ترتكز على رؤية للعدالة أعمق وأوسع في أهدافها ووسائلها مما هو الوضع القائم في العدالة التقليدية؛ ففي حين تركز العدالة التقليدية على مسائل جزئية ومحددة ومنفصلة تتم معالجتها في مؤسسة القضاء فحسب، ومفصولة عن أي اعتبارات سياسية واجتماعية، فإن العدالة الانتقالية تتجه إلى الشمولية التي يتطلب تحقيقها العمل عبر مؤسسات أخرى رسمية غير المؤسسات القضائية التقليدية (لجان الحقيقة والمصالحة)، لتحقيق الاعتبارات الأخرى التي تمثّل مقومات العدالة الانتقالية مثل المصالحة والعفو. في هذا الإطار، فإن العدالة الانتقالية يجب أن تصاغ بصورة تجعل كل عنصر فيها يساند العناصر الأخرى، ويساعد في تعويض النقص الذي لا محيد عنه في أيٍّ منها[٣].

في الوقت الذي يُعتبر تحقيق السلم والديمقراطية هدفًا عرضيًا للعدالة التقليدية، فإنه يمثّل هدفًا جوهريًا للعدالة الانتقالية يجب تحقيقها. والحالات التي يراد للعدالة الانتقالية أن تضطلع بها تتسم بالتعدد والتغير طبقًا لخصائص هذا البلد أو ذاك، أي إنها حالات استثنائية وانتقالية تمر بها دولة ما في ظرف خاص. ولهذا، فإن العدالة الانتقالية تحقق نفسها وفق تجارب متعددة بحسب خصوصيات كل دولة وكل مسألة على حدة، وهي بالتالي كونية المبدأ وخصوصية المنهج[٤].

إن مفهوم «العدالة الانتقالية» محكوم بمفارقة توزعه بين بُعدين مزدوجين هما: بُعد الثبات والدوام والشكلانية والعمومية التي تحيل إليها كلمة «العدالة» أولًا، وبُعد عدم الاستقرار والحركة والظرفية والقطيعة والاستثناء التي تحيل إليها كلمة «الانتقالية» ثانيًا. كما إن طابعها المؤقت ينبني هو الآخر على بُعدين هما: بُعد بنيوي يظهر من خلال حقيقتها التداولية التي تجعل من الحوار قواعد لضبط قيادة

(١) الأمم المتحدة، مجلس الأمن، «سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع وما بعد الصراع،» (تقرير الأمين العام، نيويورك، ٢٣ آب/ أغسطس ٢٠٠٤)، ص ٦، على الموقع الإلكتروني: <http://ictj.org/sites/default/files/UNSC-Global-Justice-Post-conflict-2004-Arabic.pdf>.

وكذلك متوافر على موقع المركز الدولي للعدالة الانتقالية:.<www.ictj.org>

(2) Fabric Hourquie, «La Notion de la justice transitionnelle a-t-elle un sens,» p. 9, papier Présentée à: Actes du collègue réuni à université de Montesquieu - Bordeaux 3, 2005, sur le web: <www.droitconstitutionnel.org>.

(٣) مارك فريمان وبريسيلا ب. هاينر، «المصارحة» (دراسات مترجمة، المركز الدولي للعدالة الانتقالية، نيويورك، ٢٠٠٤)، على الموقع الإلكتروني: <www.ier.ma/IMG/doc/truthtelling-pdf.doc>.

وكذلك متوافر على موقع المركز الدولي للعدالة الانتقالية: <www.ictj.org>.

(٤) الهادي بكوش، «تقديم،» في: أحمد شوقي بنيوب، إعداد، **دليل حول العدالة الإنتقالية**، تقديم الطيب البكوش (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، ٢٠٠٧)، ص ٤.

الحساسيات، وبُعد شكلي يتحدد بالزمني والاستثنائي[5]. وإذا كان مفهوم العدالة الانتقالية يبدو هكذا ملتبسًا ولا يمكن تحديده بدقة، فذلك لأن العدالة جملة مسارات مختلفة الوسائل والمضامين التي تخضع للاعتبارات التداولية ومسالك النقاش العمومي، وتختلف بالتالي عن العدالة التقليدية في شكلها المعهود.

لعل يمكن القول إن مع الخلل والتناقض الكبير بين الشرعية والمشروعية في كثير من الدول، أصبحت العدالة الانتقالية تبدو استئنافًا للعدالة التقليدية، لا من حيث إنها استكمال لدورها فحسب، وإنما أيضًا من حيث إنها إدانة لبعض أحكامها وإجراءاتها الشكلية، وحتى بُناها المؤسسية.

## مشروعية العدالة الانتقالية وأهدافها

تستمد العدالة الانتقالية مشروعيتها من ضرورة معالجة الاختلالات التي حدثت في المجتمعات الإنسانية في الظروف الاستثنائية، وفي أثناء فترات الانتقال السياسي، من حيث تحقيق مطالب المتضررين بشكل جذري لضمان العدالة والمساواة والسلم والاستقرار. ويرى المركز الدولي للعدالة الانتقالية أن ضرورة تحقيق العدالة الانتقالية، وخاصة مواجهة الماضي، تقوم على مبررات، منها: ضرورة مواجهة الانتهاكات السابقة لحقوق الإنسان، وتقوية الديمقراطية؛ حيث إن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم وتقوى من دون تحقيق «جهود مستمرة ومنظمة وتوافقية لمواجهة الماضي». ويضيف المركز أن الواجب الأخلاقي يفرض مواجهة الماضي وعدم نسيان الضحايا والناجين من الفظائع، والقبول بهم والاعتراف بهم كضحايا، إذ إن «من المستحيل تجاهل الماضي أو نسيانه»، وهو ما يحتّم «إظهاره بطريقة بناءة» للحيلولة دون ارتكاب أعمال شنيعة في المستقبل[6].

وإذا كان مجال العدالة الانتقالية يهتم بتنمية مجموعة واسعة من الاستراتيجيات المتنوعة لمواجهة إرث انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي، بحيث تحيل هذه الاستراتيجيات وتطبيقاتها عمليًا إلى خلق مستقبل أكثر عدالة وديمقراطية، فإن ذلك يحتم أن تقام هذه العدالة الانتقالية ضمن سياق من التحول الديمقراطي بغية تجنب تكرار الأسباب التي أفضت إلى النزاع في البداية، وما يرتبط بذلك من الحاجة إلى الآليات المؤسسية والعملية التي تمكّن من الحفاظ على مطلب حقوق الإنسان وكرامته.

وقد وجَد الاهتمام العالمي الراهن بقضايا تحقيق العدالة الانتقالية أسبابه في عوامل عَوْلَمية دفعت به إلى واجهة الأحداث. ويتعلق الأمر بالمسار التوحيدي الذي أضحى يمس الوضع البشري أولًا، ثم انحسار منزلة براديغم «سيادة الدولة» في الوضع الدولي الراهن ثانيًا. ويمكن اختزال تلك العوامل في ما يلي:

– الكثافة التواصلية بين الشعوب بفعل الثورة الاتصالية، وما حققه ذلك من انكشاف للوضع الداخلي للدول أمام العالم، فرض بدوره على الحكومات ضرورة التصرف بغية توجيه العناية إلى أوضاع حقوق الإنسان.

– تبوُّؤ منظمات حقوق الإنسان والمجتمع المدني على الصعيد العالمي مكانة وسلطة موازية، إعلاميًا على الأقل، لسلطات الدول وحكوماتها.

(5) Hourquie, p. 7.

(٦) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها،» (نيويورك، ٢٠٠٤)، على الموقع الإلكتروني: <www.ictj.org>. وكذلك متوافر على الموقع الإلكتروني التالي: http://nftj.yoo7.com/t3-topic

- المراجعة الدقيقة لمفهوم الشرعية وأبعاده القانونية بإعطاء الأولوية لحق الإنسان (كفرد مجرد) قبل الحقوق السيادية للدول (ككيانات سياسية)، ومن ثم فسح المجال أمام حق التدخل لحماية الشعوب من سيطرة تسلط أنظمتها أو سيطرة بعض الإثنيات على الأخرى(٧).

## منهج العدالة الانتقالية: من العدالة كقانون إلى العدالة كصداقة

### تحقيق العدالة من منظور العدالة الانتقالية

تدل العدالة بمعنى عام على إعطاء كل ذي حق حقه، والعمل على احترام ذلك الحق. وهي تنقسم إلى عدالة تعويضية تتمثّل في رد المظالم إلى المظلوم، وعدالة توزيعية تتمثّل في توزيع الخيرات والمهمات بحسب الاستحقاق(٨)، وقد مثّلت المبحث الأساسي لمسألة الاجتماع السياسي في الفلسفة السياسية؛ فمنذ الفلسفة اليونانية التي عالجت العدالة كمسألة أنطولوجية تربط النظام الإنساني بالنظام الكوني والفلسفة الحديثة الأنوارية التي ربطت مسألة العدالة بالشروط الأنثروبولوجية الإنسانية، فإن مسألة العدالة تحيل دائمًا إلى ما ينظّم علاقة الأفراد في شكل من أشكال الدولة؛ بما هي التنظيم الاصطناعي للمجتمع. وبهذا المعنى اعتبر أفلاطون أن العدالة هي القوة التي تساعد، مع باقي الفضائل، على كمال الدولة(٩).

يمثّل مطلب تحقيق العدالة أهم أهداف العدالة الانتقالية. ويُقصَد بتحقيق العدالة القيام بالمتابعة القضائية والجنائية للمذنبين فرديًا وجماعيًا، وتوفير التعويضات للضحايا وجبر ما مسّهم من ضُر، وإقامة ذاكرة لمآساتهم، ويعني ضمان التعامل مع إرث الانتهاكات بطريقة شاملة وعامة تحقق العدالة الجنائية وعدالة إصلاح الضرر والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. وترتكز العدالة الانتقالية على معتقد مفاده أن السياسة القضائية المسؤولة يجب أن تضمن تدابير تتوخى هدفًا مزدوجًا هو مساءلة جرائم الماضي ومنع الجرائم الجديدة، مع الأخذ في الحسبان الصفة الجماعية لبعض أشكال الانتهاكات(١٠).

بيّنت التجارب أن التسوية السياسية في الفرقاء السياسيين تتم في بعض الحالات على نحوٍ يضمن خروج الحاكم وأعوانه في مقابل الصفح عنهم، طلبًا للاستقرار السياسي والسلْم الداخلي. إلا أن تلك الصيغة قد لا تأخذ أحيانًا بعين الاعتبار حقوق الضحايا ولا تنتظر عفوَهم، ولا تسألهم على الأقل رأيهم، لضمان توافر المبرر الأخلاقي اللّازم. ويحدث أيضًا، وبصيغ أخرى ووفقًا لاعتبارات سياسية وقانونية في جانبها الموضوعي والشكلي، أن يتمكّن بعض المذنبين من الإفلات من المساءلة القضائية، والإفلات في حالات أخرى من خلال سياسة إعفاء النفس(١١). وتطرح هذه الاعتبارات مجتمعة التساؤل عن الحد الفاصل بين شمولية وتجرد الالتزام الخلقي الذي ينحصر مجاله في العلاقات بين الأفراد، ودوافع المصلحة التي تكتسي الأولوية في الرهان السياسي(١٢).

---

(٧) السيد ولد أباه، **اتجاهات العولمة: إشكالات الألفية الجديدة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٧٠.
(٨) جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية** (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٨٩)، ص ٦٩.
(٩) أميرة حلمي مطر، **جمهورية أفلاطون**، تراث الإنسانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ص ٢٧.
(١٠) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها».
(١١) بنيوب، إعداد، ص ٢٤-٣٢.
(١٢) ولد أباه، ص ٧٣.

إن مسعى العدالة الانتقالية لا يقوم بوصفه إلغاء للعدالة التقليدية، ذلك لأن المتابعة القضائية للمذنبين - من خلال رفع الدعاوى - تبقى مسألة أساسية ومطروحة بوصفها حقًا للضحايا، وبوصفها أحد طرق التصدي المتكامل للانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان وإحقاق الحق وتحديد المسؤوليات. ويرجع ذلك إلى أن رد المظالم إلى الضحايا (الأموات منهم والأحياء) ضرورة وغاية اجتماعية[١٣]؛ فالهدف من المتابعة القضائية في العدالة الانتقالية هو التشديد على أن حقوق الضحايا ليست مهمَلة في أي حال من الأحوال، ولكن ما يراد تحقيقه أيضًا هو أن تكون المتابعة القضائية عملية إنسانية تهدف إلى الابتعاد عن خلق وضع جديد من اللاعدالة من خلال تحويلها إلى انتقام، ذلك لأن، كما يقول كانط، «في كل عقوبة بما هي عقوبة يجب أن تكون [هناك] أولًا عدالة، وهذه العدالة هي التي تُكوِّن ما هو جوهري في هذا المفهوم. نعم إن الرفق قد يكون مرتبطًا بها أيضًا»[١٤]. وهذا يعني أن يكون العمل على تحقيق العدالة في السياقات الممكنة: فرصة لإشاعة فضائل الرفق والمحبة؛ إذ يمكن «لرأفة القانون أن تظهر، سواء حين صدور الحكم أو بعد ذلك»[١٥].

بهذا المعنى الأخلاقي والسياسي، استبعدت لجنة «الحقيقة والمصالحة» في جنوب أفريقيا خيار محاكمات نورمبرغ، بغية تأسيس مصالحة وطنية وتوفير انتقال ديمقراطي سلمي، كما عبّر عن ذلك القس ديزموند توتو[١٦].

إلى جانب المتابعة القضائية، تقوم آلية التعويضات وجبر الضرر كضمان لحقوق الضحايا، ولتعويضهم كليًا أو جزئيًا عمّا لحق بهم من ضرر مادي ومعنوي[١٧]، وكذلك رد الاعتبار إليهم من أجل توفير الإحساس بالكرامة والمساواة عند هؤلاء، والهدف الأساسي من سياسات التعويض هو إحقاق العدالة للضحايا. ويجب أن تُفهم العدالة في هذا الصدد بشكل واسع بإدماج عناصر الاعتراف بالضحية وردّ كرامته، وإعادة بناء ثقة المواطنين بعضهم ببعض، وثقتهم بمؤسسات الدولة، وإعادة التضامن الاجتماعي[١٨]. ويعتني الكثيرون بذكرى المفقودين الذين قضوا في تلك الظروف، فيقيمون لهم تماثيل ونصبًا تذكارية لتخليد ذكراهم، وذلك من منطلق أن هذا هدف اجتماعي للأحياء وليس خضوعًا لما أسماه غروسيَر «دكتاتورية الموتى»[١٩].

تمر عملية تحقيق العدالة الانتقالية الناجحة بصعوبات كثيرة، وأخطرها تلك المتعلقة بنوايا الطرفين المتخاصمين، والمتمثلة في رغبة الإفلات من العقوبة لدى الجاني استغلالًا لحق الصفح والمصالحة،

(13) Alexis Lapointe, «Deux justifications des commissions de Vérité,» *Ithaque: Revue de philosophie de l'Université de Montréal*, no. 1 (2007), p. 171, sur le web: <www.ithaque.qc.ca>.

(١٤) إمانويل كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٩٣-٩٤.

(١٥) جان لارجيه، **القانون الجزائي**، ترجمة سمر سليم حداد، طريق المعرفة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٧٩.

(١٦) بنيوب، اعداد، ص ٢٩.

(١٧) بابلو دي جريف، «جهود التعويضات من المنظور الدولي: مساهمة التعويضات في تحقيق العدالة غير الكاملة،» (دراسات مترجمة، المركز الدولي للعدالة الانتقالية)، على الموقع الإلكتروني: <www.ictj.org>.
وكذلك الموقع التالي: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=370405>.

(١٨) رضوان زيادة، «العدالة الانتقالية كمدخل لإعادة تأسيس شرعية الدولة العربية،» **مجلة الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العدد ١٤١-١٤٢ (ربيع -صيف ٢٠٠٧)، ص ٥٦.

(19) Lapointe, p. 182.

ورغبة الضحية في الانتقام والتشفي استغلالًا لواجب العدالة والمساواة، خصوصًا مع إمكانية ذلك بعد تبدل مواقع القوى السلطوية. وكان أحمد بن يوسف بن إبراهيم، المشهور بابن الداية، قد تنبّه إلى اختلاف فهم العدالة والغاية منها عند كل من المحكوم والحاكم، عندما قال في كتاب **العهود اليونانية**: «واعلم أن العدل عند الرعية أن يسوّى بينهم وبين أهل المنزلة العلية في الحال، والعدل عند أهل المنزلة العلية سياقة العامة بالصّغار إلى موافقة الرؤساء، وكلتا الطريقتين جائرتان. فليكن وكدك فيهما مجاهدة الاعتقادات الرديئة منهما حتى يرجعا إلى الحق»[٢٠]. وينطبق هذا الأمر تقريبًا على فهم الإنصاف لدى الأنظمة السابقة ومعارضاتها السابقة التي تحكم غالبًا في الفترات الانتقالية وما بعدها.

إن مطلب العدالة في إطار أدبيات فلسفة العدالة ليس فقط توفير العدالة بين الناس كأفراد، وإنما بدرجة أهم توفير العدالة بين الناس كمواطنين من جهة وبين الدولة وأجهزتها من جهة أخرى. وانطلاقًا من هذا المعنى يمكن اعتبار أن العدالة الانتقالية ليست إلا مطلبًا عمليًا لمعالجة القصور الكبير في تحقيق متطلبات ما أسماه شاييم بيرلمان العدالة الشكلية. وتعني العدالة الشكلية في خاصيتها الجوهرية عنده في إلزام السلطة والدولة على «احترام القواعد التي قامت بصياغتها، وأن تتصرف تجاه تلك القواعد وتطبيقها بروح أمينة، أي إن العدالة الشكلية، وبغضّ النظر عن مضمونها، هي في الواقع القدرة على أن نفْرض على الأمير مبدأ احترام المواثيق»[٢١].

إذا كانت هذه هي الخاصية المطلوبة - من حيث المبدأ - للعدالة الانتقالية، لما تتوفر عليه من قبول لدى الجميع لصلاحيتها الشكلية المبنية على مبدأ لكل حقه بحسب المساواة، فإن التاريخ الفكري ينبئنا بأن «العدالة الملموسة» بحسب قاعدة الاستحقاقات لم تكن، منذ أرسطو، محددة بشكل دقيق، نظرًا إلى الاختلاف في شأن طبيعة الاستحقاق الذي يفلت من كل مقاربة عقلانية[٢٢].

قادت هذه الوضعية الفيلسوف المعاصر رولز إلى محاولة تأسيس العدالة انطلاقًا ممّا أسماه «التوافق بالتقاطع»، وهو أكثر من مجرد تسوية وأقل من توافق يجري في أعقاب حوار يدور حول الفضيلة أو الخير[٢٣]؛ ذلك لأنه يجب في نظره عدم الانطلاق من المفاهيم الخاصة في شأن الفضيلة لجعلها معيارًا للعدالة، لأن مقارنة المفاهيم الخاصة المتعلقة بالخير قد لا تقود إلى الاتفاق. ومن أجل التوصل إلى تحقيق السلام بين الناس أولًا، وتحقيق العدالة ثانيًا، يرى هذا الفيلسوف أنه يجب أن توضع جانبًا كل السجالات الكبرى المتعلقة بغايات الوجود البشري، والتوصل - عبر الأخذ والرد - إلى نظام يرضاه الجميع، من غير أن يعرف أي منهم مسبقًا بالموقع الذي سيحتله في هذا النظام ووضعه فيه، وهذا يعني أن «العدالة تنتمي إلى الحرية لا إلى الوجود»[٢٤].

(٢٠) ابن الداية: **كتاب العهود اليونانية**، في: علي زيعور، **حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي داخل الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٥.

(٢١) **بينوا فريدمان** وغي هارش، **فلسفة القانون**، ترجمة محمد وطفة (بيروت: المركز الجامعي للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٢.

(٢٢) **فريدمان** وهارش، ص ٢٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٤) ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ترجمة عادل العوا (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٣٠٩.

إلا أن بناء العدالة إجرائيًا على نقاش في وضعية بدئية مفترضة هو وضع ينتقده هابرماس، الذي يرى ضرورة أن لا يكون النقاش تجريدات تختزل المتحاورين في الموقف الأصلي بشكل تأملي، وإنما يجب أن يتم في وضعية يتقابل فيها متحاورون حقيقيون وليسوا مفترضين، وأن يكون وفق حوار يُتناول فيه مفاهيم الوجود التي يستبعدها رولز، على اعتبار أن تلك المفاهيم تمتلك إمكانية العمومية إذا ما تم الحوار في إطار من أخلاقيات النقاش[٢٥].

يبدو أن مجمل التفسيرات التي تتناول أصل العدالة القانونية لا تبتعد بمعنى ما عن السياق الذي يعتبر أنها نشأت من اختراعات واختيارات وقرارات وتضحيات وتنازلات، من أجل إقامة الاتفاق بين الأفراد[٢٦]. إلا أن ما يتفق منها مع الخاصية التداولية التي تقوم عليها العدالة الانتقالية المعاصرة، هو هذا البُعد الذي ألح عليه هابرماس، وهو وضعية وجود متحاورين حقيقيين يصلون من خلال أخلاقية النقاش إلى إمكانية عمومية تؤسس لقواعد عامة. وبديهي أن ما تنبني عليه العدالة الانتقالية ليس الانطلاق من حالة فراغ مطلق وحالة بدئية مفترضة (فلاسفة العقد الاجتماعي)، ولا من حالة حقيقية لكن يجهل فيه الجميع مواقعهم (رولز)، وإنما منطلقها هو حالة وضع قائم بأبعاده القانونية والسياسية والإنسانية، حيث يعرف فيه الجميع منزلتهم السابقة والجديدة، ويعملون على خلق وضع جديد من طريق تمشٍّ يوازي بين الأهداف على اختلافها وتنافسها، ويعتمد على القانون الدولي والامتيازات والإكراهات المحلية، لصوغ سياسة عقلانية وعادلة[٢٧]. ولتحقيق هذا الغرض، لا بد من النظر إلى العدالة لا بما هي آلية قانونية جامدة، وإنما بما هي أيضًا علاقة إنسانية، لأن العدالة لا تكون دائمًا إلا بالإنسان وللإنسان[٢٨].

## تحقيق العدالة بين الجزاء والصفح

يحيل التطابق بين القانون والعدالة إلى واقع إلزامية تحقيق العدالة وتطبيقها وفق ضبطية القانون، أي تحقيق العدالة لا من حيث هي فضيلة ومطلب أخلاقي فحسب، وإنما من حيث هي أيضًا قرار قضائي مبنى على إلزامية القانون[٢٩]. وبغضّ النظر عن الخلاف بين الفلاسفة في ما إذا كانت العدالة محتاجة إلى القانون أم لا، نظرًا إلى وجود علاقات عادلة قبل وجود القانون ومؤسساته (روسو، هايك)، أو إلى اعتبار أن لا وجود لعدالة من غير علاقات قانونية في ظل الدولة (هوبس، اسبينوزا)، فإن الاتجاه السائد عمليًا هو ربط العدالة في ماهيتها وتحققها بالقانون والدولة، وذلك منذ أن حوّل الرومان العدالة إلى قواعد قانونية مرقمة، وهذا يحتم القول بأن العدالة ليست مكتفية بذاتها وإنما يتطلب تحقيقها توسطًا قانونيًا.

اتكاء على هذا المعنى، ترى الرؤية الوضعية المتمثّلة في الاحتكام إلى حرفية القانون - كما تجلت عند الفيلسوف القانوني هانس كلسن في نظرية القانونية البحتة - أنه يجب على القانوني ألّا يهتم بمسألة العدالة لذاتها، أو بأهداف القانون، بل بالاحتكام إلى ما يوجد فعليًا من قواعد قانونية من دون التمييز

(٢٥) فريدمان وهارش، ص ٤٠.
(٢٦) بولان، ص ٣١٢.
(٢٧) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها».
(٢٨) بولان، ص ٣١٣.
(٢٩) نصار عبد الله، **دراسات في فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون** (الإسكندرية، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٧٩.

بينها، وهذه النظرة الصارمة إلى القانون هي ما تحقق في رأيه أعلى درجات تطبيق العدالة[٣٠]. لكن هذه الصرامة القانونية قد تحمل في طياتها عوامل تعيق تحقيق العدالة الانتقالية بوجهها الأكمل، أو تجعلها أمرًا متعذرًا بالسلاسة المطلوبة، لأن الجهود الساعية إلى تحقيق السلم والمصالحة في العدالة الانتقالية قد لا تكون ناجعة في بعض تلك الحالات والأوضاع التي تكون فيها الرؤية القانونية المعتمدة هي نظرية «القانونية البحتة». ولهذا يطالب البعض باعتماد مقاربة مغايرة، انطلاقًا من أنه يجب ألّا يَمنع مطلب «الإنصاف في المعاملة عن الأخذ بالفضل»[٣١]؛ إذ إن «الاعتماد على العواطف يمكن أن يُرجع إلى القانون البُعد الجوهري الذي فقده»[٣٢].

كان أرسطو وآخرون قد أكدوا منذ فجر الفلسفة السياسية ضرورة أن تكون العدالة مرتبطة بالصداقة والمحبة لتفادي هذا المأزق: «فلو تحاب الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا عن العدالة»[٣٣]، أي إن علاقة التعاطف بين الناس أجدى في تحقيق الألفة بين أفراد الجماعة من متطلبات تحقيق العدالة القانونية القائمة على العلاقات القانونية المحددة والصارمة. وما يُعمّق أواصر المحبة عند الجماعة التي توحدها غاية مشتركة هو العلاقات التعاطفية المسماة «المحبة» أو«الصداقة»، بينما تتيح العلاقات القانونية البحتة العيش بنظام لكن من غير حب، وبأسلوب عقلاني لكن من غير حكمة.

ويمثّل هذا أيضًا أحد معاني ارتباط العدالة في الفلسفة الوسيطة بالفضائل الدينية، بحيث إنها لم تعد تحيل إلى الأفعال الخارجية فحسب، وإنما أيضًا، وبشكل أساسي، إلى طهريه داخلية مرتبطة بالحب أو الصداقة. وبالتالي لم تكن العدالة عند أرسطو مسألة قانون وإنما مسألة صداقة وحب (فيليا). وما يعنيه التفلسف عند الإغريق دومًا هو التأمل في مسألة مزدوجة تتمثّل في الحياة الفاضلة للفرد والمدينة العادلة للجماعة، أي عدالة النفس وعدالة المدينة، بتعبير أفلاطون. والصداقة، بما هي فضيلة، هي روح المدينة، ويجب الحرص عليها قبل الحرص على العدالة، لأن العدالة تحتاج إلى الصداقة بينما الصداقة لا تحتاج إلى العدالة[٣٤].

إن هذا المعنى للعدالة بوصفها محبة وصداقة هو أحد أوجه معنى فعل الصفح الذي يؤسس للعدالة الانتقالية المعاصرة. وينطلق ذلك من أن الصفح فضيلة أخلاقية تبرر ذاتها بذاتها، من غير أن يعني ذلك أنها حالة لا يمكن تجنّبها خوفًا من وضع ما أو خوفًا عليه. ويميز جاك دريدا وبول ريكور بين العفو (amnistie) (أكان عامًا أم خاصًا) والصفح (le pardon)؛ فالعفو في التعريف القانوني «هو تدبير ينزع رجعيًا عن بعض الأفعال - المرتكبة في خطيئة محددة - طابعها الإجرامي، واعتبار هذه الأفعال قانونية وليس لأنها لم تقع»[٣٥]، وهذا التدبير يتم من خلال قرار تشريعي أو مرسوم تنفيذي يجعله نسيانًا مؤسسيًا للأحداث. أما الصفح، فهو «لا ينتمي للمنظومة القضائية، ولا يرجع حتى إلى سجل الحق،

(٣٠) فريدمان وهارش، ص ٧٠.
(٣١) ابن الداية، ص ٢٠١.
(٣٢) لوك فيري، **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢)، ص ١٨٨.
(٣٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق ودراسة أبو اليزيد أبو زيد العجمي (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٧)، ص ٢٥٣.
(٣٤) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ٢٩.
(٣٥) جيرار كورنو، **معجم المصطلحات القانونية**، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ١٩٩.

ويجب الحديث عنه كما يتحدث باسكال عن الإحسان، فالصفح يفلت من طائفة الحق سواء عبر منطقه أو عبر غائيته»[٣٦].

ولما كان الصفح يعني، في أهم ما يعني، التحمل والصبر، أي تحمّل معاناة التعايش مع شيء قد لا يكون محبوبًا بالمطلق أو بالكامل، فإن الذي يصفح ويتسامح هو شخص لا يمارس حريته فحسب، وإنما يمارس أيضًا سلطة كونه وحده القادر على ذلك؛ فالتسامح ( أي الصفح) بهذا المعنى «يجعل المسامح في وضعية أعلى من المتسامَح معه، بل التسامح هنا يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار»[٣٧]. ويدل هذا على أن بقاء الصفح إمكانية إنسانية من غير أن يُحد أو يقاس بشيء آخر أمرًا لا بد منه، لكونه حالة استثنائية. ولهذا، فإن الصفح والعفو، شأنهما شأن التسامح، فضيلة يمتاز بها أفضل الناس وأفضل المجتمعات[٣٨].

وكما مثّلت فضيلة التسامح (tolérance) شكل الفعل الأخلاقي للأنوار والحداثة – في إطار متطلبات الدولة المدنية الحديثة – لتحقيق الاعتراف السياسي بين أتباع الديانات والطوائف، فإن فكرة الصفح الآن في العدالة الانتقالية فعل أخلاقي يضمن – في إطار دولة ما بعد السيادة – إعادة تأسيس الدولة ديمقراطيًا وسلميًا، أي إن الصفح والعفو في إطار العدالة الانتقالية لم يعودا مجرد قضية أخلاقية وإنما قضية سياسية؛ فـ«التسامح» الذي كان من أهم القضايا الأخلاقية المطروحة منذ الأنوار، لم يعد اليوم – بما هو صفح وعفو – مجرد رأي أو موقف فكري يتبنّاه الأفراد، ولا مجرد أيديولوجيا رسمية للدولة العلمانية الحديثة، وإنما أضحى ممارسة وواقعة يتصرف بفعلها أفراد وجماعات لمعالجة أثر تسلطي غير عادل، قامت به سلطة دولة ما أو حركة مسلحة ما أو مجموعة إثنية ما ضد خصومها.

إن الصفح والتسامح في ارتباطهما بالعدالة باتا «فضيلة وممارسة تجعل السلم ممكنًا بين الشعوب»[٣٩]، ومن حالات ذلك ما لاحظه إدغار مورين من قيم في العالم الإسلامي، حيث «يقضي الأمان الذي يُعطى لمتمرد أو عدو مدحور بأن تصان حياته ويخلى سبيله ..، [وأن هذا] فعل لا يخلو من سماحة، كما أنه في الوقت نفسه فعل إدماج أو إعادة إدماج»[٤٠].

إن العدالة التصالحية التي تجعل العدالة الانتقالية مسألة إنسانية لا تجد أساسًا أعمق من أساس روح الإيثار الذي يهب معنى إنسانيًا ساميًا في العلاقات بين الأفراد. وهذه توجد حيث يكون اجتماع بشري كما يؤكد ذلك دوركايم[٤١]. وتجد هاتان القيمتان، أي «التسامح» و«الصفح»، أصولهما في عاطفة الرأفة

(٣٦) بول ريكور، «الجزاء ورد الاعتبار،» ترجمة منيرة بن مصطفى، في: بول ريكور، **العادل**، تعريب محمد البحري [وآخرون]؛ تنسيق فتحي التريكي؛ تقديم عبد الوهاب بوحدية (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ٢٠٠٣)، ج ١، ص ٢٥٣.

(٣٧) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٧٨.

(٣٨) بيتر لينكولسون، «التسامح كمثال أخلاقي،» في: سمير الخليل [وآخرون]، **التسامح بين الشرق والغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، جمع وترجمة إبراهيم العريس، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٣٩.

(٣٩) عبد الكبير الخطيبي، **السياسة والتسامح**، ترجمة عز الدين الكتاني الإدريسي (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٩)، ص ٢٢.

(٤٠) إدغار مورين، «الصفح مقاومة لبشاعة العالم»، في: جاك دريدا [وآخرون]، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة حسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٦٦.

(٤١) يرى أوغوست كونت ودوركايم أن الإيثار طبيعة متأصلة وأولية في النفس الإنسانية. بينما يرى اسبنسر وجون ستيوارت ميل أنها مشتقة من الأنانية التي تمثل طبيعة الإنسان الحقيقية، ويقصدان أن الإيثار هو تعاطف مع الغير من أجل كسب تعاطفه بدافع حب الذات فقط.

والحنان التي اعتقد روسو أنها سبقت العقل لدى الإنسان، وأدت لديه دور الفضيلة والأخلاق والقانون في حالته الطبيعية الأولى(٤٢).

انطلاقًا من متطلبات هذه المصالحة التي تعيد بناء التوافق الاجتماعي، فإن العدالة الانتقالية تصبح توليفة واقعية ملموسة لمتطلبات شكلين متناقضين من التصورات الفلسفية حول العدالة، هما:

- **التصور التليولوجي**: تتمثّل العدالة ذات الطابع التليولوجي في نزعة المنفعة التي سيطرت طوال قرنين داخل النطاق الإنكليزي، ووجدت في جون ستيوارت ميل وسيدجويك أفصح مدافعين عنها. وتمثّل نزعة المنفعة نظرية تليولوجية من حيث إنها تعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس، وهي عدالة يُنظر إليها على أنها تتضمن نزعة منفعة على نحو يضمر مبدأ للتضحية يضفي مشروعية على استراتيجية كبش الفداء.

- **التصور الديونتولوجي**: تتمثّل العدالة الديونتولوجية في الواجباتية كما نجدها عند كانط ورولز، وتعطي الأولوية لصالح ما هو عدل على حساب ما هو خير، وترفض نزعة المنفعة. والجمع بين هاتين الرؤيتين للعدالة يمكن أن يتحقق في صورة العدالة الانتقالية بما هي عدالة تصالحية؛ بحيث يُنظر إلى أن الصفح والمصالحة اللذين تحققهما غايتان أخلاقيتان في ذاتهما وليستا وسيلتين نفعيتين لغاية خاصة (وفق المنطلق الديونتولوجي). ومع ذلك، فهي تحقق خيرًا من خلال مكاسب السلم والتعايش (وفق المنطق التيلولوجي).

والصفح الذي يبني المصالحة هنا يرجع إلى ما يسمّيه بول ريكور اقتصاد الهبة «بفضل منطق الوفرة الذي يكونه والذي يتقابل مع منطق التكافؤ الذي يقود العدالة. ومن هذا المنظور، فإن للصفح قيمة فوق أخلاقية وليس فقط قيمة فوق قضائية، لكنه يفلت من طائلة الحق أيضًا عن طريق غائيته»(٤٣).

## الصفح بين الفضل والعناية

إن الصفح لا يكتمل معناه إلا إذا كان إحسانًا وفضلًا، وكان صفحًا عن أمر عظيم وحقيقي، لأن «عدم التسامح المؤسَّس على الحقيقة يمكن أن يكون غير متسامح تمامًا بقدر اللاتسامح المؤسَّس على الخطأ»(٤٤). والصفح أيضًا لا يكون صفحًا إلا عندما يكون تضحية، لأن الصفح، كما يرى دريدا، يصفح فقط عمّ لا يقبل الصفح؛ إذ «ليس هناك صفح - هذا إذا كان أصلًا موجودًا - إلا حيث نقف أمام ما لا يقبل الصفح. معنى هذا أن الصفح يجب أن يعلن عن نفسه كما لو كان المستحيل ذاته»(٤٥).

إن الإحسان والإفضال في الأخلاق الإسلامية يعبّران عن ذروة أخلاق الصفح، بوصف هذا الصفح عملًا مندوبًا وصدقة مقبولة وفعل تقوى؛ فقد اعتبر العز بن عبد السلام في **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال** أن من أنواع الإحسان: «الإحسان بإسقاط الحقوق ويكون بالإصلاح بين

(٤٢) ف. فولغين، **فلسفة الأنوار**، ترجمة هنريت عبودي؛ مراجعة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٩١٢.

(٤٣) ريكور، «الجزاء ورد الاعتبار» ص ٢٥٤.

(٤٤) مونيك كانتو سبيربير وروفين أدجيان، **الفلسفة الأخلاقية**، ترجمة جورج زيناتي (بنغازي، ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨)، ص ١٠٤.

(٤٥) جاك دريدا، «الصفح في مسيرة قرن،» في: دريدا [وآخرون]، ص ١٣.

الناس.. والإصلاح بين الناس يجري في كل ما يقع فيه التنازع، وهو إحسان إلى المظلوم بدفع الظلم عنه وإلى الظالم بدفـع مَأثم الظلم، وبالعفو عن القصاص وهو من أفضل الصدقات لأنه تصدق به الحياة»[٤٦]. إن العفو والصفح ليس ذلًا ولا مهانة ولا عجزًا أو خورًا ولكنه عز وقوة للإنسان ورجولة وشجاعة نفس؛ فقد قال الرسول (ﷺ): «وما زاد الله عبدًا بعفو إلا عزًا» (رواه مسلم)؛ فالصفح «مظهر من مظاهر الصحة النفسية واستقامتها بما فيه من محبة وألفة وجبر، وبما فيه من معالجة للعدوان بالصفح الجميل»[٤٧]. وفي هذا الاتجاه، يرى الراغب الأصفهاني أن الإحسان والإفضال (الصفح الجميل) أشرف من العدالة، ذلك لأنه عمل تقوى لقوله تعالى: ﴿**وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم**﴾. من هنا، يؤكد الأصفهاني نصيحة يحيى بن معاذ القائلة «أصحبوا الناس بالفضل لا بالعدل»[٤٨]. وهذا المعنى للإحسان والفضل في الأخلاق الإسلامية يقارب معنى الإحسان (كاريتاس) في الأخلاق المسيحية؛ فهو في معناه العام «عملية فعل الخير للآخرين، وهي تستعمل عند الفلاسفة للدلالة على الواجبات أو الأفعال الخلقية التي تتجاوز العدل والتي تسمّى على الأغلب محبة وصداقة»[٤٩].

بهذا المعنى للإحسان والفضل – وبعيدًا عن منطق العدالة التي تقوم على المعاملة بالمثل – تقوم أخلاق العناية في انتهاج سلوك فاضل قوامه المسامحة والإحسان إلى الغير من دون انتظار مقابل لذلك. وإذا كان ميدان أخلاق العناية أصلًا هو العلاقات بين الأشخاص ضمن الأسرة، وبين الأصدقاء على وجه الخصوص، فإن التطورات اللاحقة للمفهوم بيّنت بوضوح أن أخلاق العناية ليست محدودة في الميدان الشخصي، وإنما يجب أن تمتد إلى أنظمة المجتمع السياسية والاجتماعية، لأن من غير المرضي أن نخصص العدالة للحياة العامة، والعناية للحياة الخاصة[٥٠]. ويتمثّل الفرق إذًا بين العدالة والعناية في أن العناية أشمل من العدالة لأن وجود العناية من دون العدالة ممكن، بينما لا وجود للعدالة من دون العناية القيمة، على الرغم من أن من غير الممكن رؤية مشكلة ما إلا بوصفها مشكلة عدالة أو مشكلة عناية، إذ لا يمكن النظر إلى المشكلتين معًا في آن واحد.

يقترب معنى العناية من المفهوم الديني للإحسان (كاريتاس)، إلا أن فيرجينا هيلد تؤكد أن مفهوم العناية يختلف عن مفهوم الإحسان، لأن تقدير العناية مستقل تمامًا عن أي أساس ديني. ولهذا السبب، «فهي فضيلة أقوى، لأن من لا يتبعون تقليدًا دينيًا معينًا ليست لديهم أسباب كافية لقبول حجج ذلك التقليد الديني»[٥١]، وبهذا يمكن اعتبار العناية تأسيسًا للتجربة الكلية لفضيلة وقيم العفو والصفح الجميل الذي هو إيثار جليل لا غاية مبتغاة منه، ولا مهانة ولا عجز فيه.

(٤٦) ذكر في: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي**؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٦١١.

(٤٧) عثمان جمعة ضميرية، «الصفح الجميل، دواء الفرد والمجتمع،» **حراء**، السنة ٥، العدد ٢٠ (تموز/ يوليو- أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠)، ص ٢٢.

(٤٨) الراغب الأصفهاني، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٤٩) أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل؛ أشرف عليه أحمد عويدات (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٦)، مج ١، ص ١٣٦.

(٥٠) فيرجينيا هيلد، **أخلاق العناية**، ترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة؛ ٣٥٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ١٠٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

إن الصفح هنا – بما هو عناية كلية – تجربة إيتقية تنبني على مبدأ الكرم المحض، والسخاء المطلق، والمحبة الصافية المصحوبة بالشعور بالعزة التي تكون مروءة في طبع إنسان(٥٢).

## الغاية من العدالة الانتقالية: نحو عقد اجتماعي جديد

### البحث عن الحقيقة وإيتيقا الحوار

ترتكز العدالة الانتقالية على منهج البحث عن الحقيقة بوصفها المدخل الضروري لكل مقتضيات العدالة والتصالح. ومن أجل تحقيقهما بما يسمح بإعادة البناء الاجتماعي والسياسي، لا بد من القيام بتهيئة الأجواء من خلال ما توفره آلية البحث عن الحقيقة وإجراءات الحوار والنقاش بين الأطراف المعنية؛ فالبحث عن الحقيقة والحوار هو المدخل الأول لكل عملية مصالحة. وينبني ذلك على مقتضيات البحث عن الحقيقة من غير الوقوف فقط عند المطالبة بالحق، والهدف من ذلك ليس الإدانة الجنائية بالضرورة وإنما تحديد المسؤوليات(٥٣).

تقوم التدابير الإجرائية على تقصّي الحقائق من خلال تشكيل لجان تقوم بتحقيقات رسمية وشاملة في صور الانتهاكات والتجاوزات التي وقعت في الماضي، وتُعرف هذه اللجان بلجان الحقيقة، وتتصف عمومًا بكونها هيئات مؤقتة غير قضائية ومعترف بها رسميًا، ومتفاوتة الصلاحيات، وينصبّ اهتمامها على الماضي بغية التحقق ممّا وقع فيه من أخطاء. وتوفر هذه اللجان أيضًا منبرًا لفتح النقاش بشأن المسائل كلها، والاستماع إلى الضحايا ومآسيهم، بما يعزز حل المشكلات المطروحة انطلاقًا من تقارير اللجان وتوصياتها(٥٤). ولعل أهم ما يميز مسعى معرفة الحقيقة في العدالة الانتقالية هو فتحها حوارًا علنيًا وعامًا أمام الجميع، لأن الحق الجماعي في معرفة الحقيقة واجب يُلزم الدولة بأن تؤمّنه(٥٥)، ثم ربطها معرفة الحقيقة بقيم الاعتراف بالخطأ من طرف المخطئين، بما من شأنه تسهيل عملية المصالحة والتسامح. وفي هذا الصدد تبنّت لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا، من ضمن ما تبنّته، صيغة «الحقيقة مقابل العفو»، وكل هذا من أجل أن تكون الحقيقة شكلًا من أشكال العلاج في إطار العدالة الانتقالية(٥٦).

تقوم عملية الكشف عن الحقيقة في العدالة الانتقالية على شكل من النقاش والحوار تتوخى إيتيقا معرفة الحقيقة، والتوصل إلى تفاهم حقيقي؛ فالحوار الحجاجي لتبَيُّن الحقائق، والنقاش التداولي للتوصُّل إلى تفاهم، هما هدفان أساسيان لدى لجان الحقيقة المختلفة. وفي هذا الإطار يقول ميكائيل ايجفاتيف «إن الماضي موضوع مطروح للنقاش، ووظيفة لجنة الحقيقة، مثلها مثل وظيفة المؤرخين الأمناء، هي فقط تنقية النقاش وتقليص مدى الأكاذيب»(٥٧). وتُعَدّ العدالة مرتبطة دائمًا بمسألة الحقيقة، لأن فعل تحقيق العدالة يرتكز أولًا على الحقيقة، والحقيقة تنبع من المحاججة والمداولة.

---

(٥٢) عن معنى شامل لمفهوم المروءة، انظر: الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص ٥٠٨ - ٥٣٠.

(53) Hourquie, p. 12.

(٥٤) راجع بهذا الخصوص: فريمان وهاينر، ص ٤ – ٦.

(55) Lapointe, p. 183.

(٥٦) بنيوب، إعداد، ص ٣٧.

(٥٧) ياسمين سووكا، «النظر إلى الماضي والعدالة الانتقالية: بناء السلام من خلال كشف المسؤوليات،» **المجلة الدولية للصليب الأحمر**، السنة ٨٨، العدد ٨٦٢ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)، ص ٣٥. منشور على موقع الإلكتروني للمركز الدولي للعدالة الانتقالية: <www.ictj.org> وكذلك منشور على الموقع التالي: <http://extranet.icrc.org/web/ara/siteara0.nsf/html/review-862-p311>.

إن الحوار في إطار تحقيق العدالة الانتقالية ليس من قبيل التفاوض بين أصحاب المصالح، وإنما هو حوار بين مواطنين لغاية تحقيق التآخي. وهو يتميز من التفاوض، لأن التفاوض «يتموقع داخل علاقة القوى والمصالح المتضاربة، ولا يستثني التفاوض استعمال العنف اللفظي والخديعة والمزايدة بل التهديد ....، بينما يُعتبر الحوار ذاته مواجهة بين الأشخاص الذين لا يتعاملون كخصوم وإنما كمشاركين، إنه يتطلب أن نعتبر الغير متساويًا معنا ...، إنه يتموقع ليس فقط داخل فضاء عمومي بل في فضاء منطقي»(٥٨). ويرى كارل بوبر أن التفاهم يتطلب الوضوح، واعتبر بشكل أهم أن من غير الممكن نكران أن ثمة قدرًا كبيرًا من الأشياء يمكن تعلمه حتى من نقاش لا يصل إلى نتيجة، لأن الخطيئة الوحيدة التي لا تُغتفر بالنسبة إليه هي خطيئة التستر على خطأ من الأخطاء(٥٩). وفي هذا السياق كان ابن رشد قد اعتبر أن التسامح مع الرأي عدل من خلال فسح المجال لرأي الخصم حتى إن اقتضى الأمر القيام بالحجة نيابة عنه(٦٠).

ويُعتبر النقاش أو الحوار وأخلاقياته محورًا مهمًّا في الفلسفات المعاصرة. وقد نظَّر آبل وهابرماس – مع الاختلاف بينهما – لمسألة التواصل، فجعلا من العقل التواصلي مجالًا تأسيسيًا يأخذ من فاعلية الحوار أساسه ومجاله، بدل مطلقيات العقل الميتافيزيقي التقليدي، ودعَوَا إلى تأسيس قيم معيارية من خلال تواصلية تتصف بكونها تواصلية كونية لما تنبني عليه من معايير كونية شاملة. وأخلاقية الحوار عندهما تأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن ليس هناك قرارات سابقة لوضعية تداولية، ولا تقر بحقيقة مطلقة، ولا تسوّغ لوضع اختير مسبقًا، وإنما تسعى للوصول المشترك إلى قرار مقبول من لدن المتحاورين مناصفة.

إن إيتيقا المناقشة كما تصورها كارل آبل لا تهدف إلى تأسيس معايير مؤسسة بطريقة قبلية، وإنما تهدف – عكس ذلك – إلى تأسيس شكل إجرائي يُسهل انسيابية النقاش والحوار، بغرض الوصول إلى نتائج محددة تلخَّص في قرارات. وهذا النقاش حقيقي وواقعي، ويدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي والتاريخي(٦١). والعملية التواصلية لا تظهر إلا مع عملية التواصل الاجتماعية نفسها، وهي المحركة لهذه العملية. ومشروع أخلاقيات التواصل، في ما يرى هابرماس، هو ما يفترضه كل نقاش بشكل مسبق ويهيئ لوضعية مثالية للكلام، أي إن عددًا من الشروط هي التي تؤطر كل محاججة ونقاش ممكنين؛ فما يتطلبه أي نقاش هو بشكل مسبق: المساواة بين المتحاورين، ثم احتكامهم إلى دقة الوقائع المعلنة، وصحة القواعد التي يثيرونها، وصدقيه ما يعبّرون عنه والإخلاص له، أي إنه النشاط المتعلق باستجلاء المعنى والبحث عن الحقيقة والانضباط والصدق(٦٢). وإذا كان ريمون بودون يرى أن تطبيق النموذج التواصلي لهبرماس يصعب في المجتمعات المعقدة لأن من غير الممكن تطبيقه إلا داخل مجموعات محدودة تجتمع لمناقشة موضوعات محددة(٦٣)، فإن إمكانية التواصل والتنظيم التي

---

(٥٨) جاك لوفرا، **الحوار**، ترجمة الهدراوي نجية والسعيد الركراكي (الدار البيضاء: مطبعة فورس أكييمان، ٢٠١٢)، ص ٤٩.

(٥٩) كارل بوبر، «التسامح والمسؤولية الفكرية،» في: الخليل [وآخرون]، ص ٨٩-٩١.

(٦٠) الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ص ٥٠.

(٦١) مقدمة عمر مهيبل، في: كارل أوتو آبل، **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٥)، ص ٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٣) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٢٤٨.

أتاحتها التكنولوجيات المعاصرة قد تساعد على تحقيق زعم هابرماس هذا الذي يرفضه ريمون بودون، لأن الفضاء العمومي أصبح أكثر تواصلًا وارتباطًا.

إن ما تتطلع إليه العدالة الانتقالية من خلال النقاش الحر الذي توفره منتدياتها هو: معرفة الحقيقة المتعلقة بالوقائع الثابتة التي حصلت سابقًا، ثم التداول حول ما يراد تقريره للمستقبل ضمن أفق العدالة التصالحية، ويساعد في ذلك الوظيفة الإيعازية للحوار التي تعني إمكان تغيّر «أساسي في مستوى مواقف الشخصيات وأحاسيسها وتصرفاتها وأفكارها»(٦٤). ويعكس هذا كله أن «العدالة تعني بمعنى ما نظامًا مقبولًا من الآراء الناجمة عن الاختراع والعرف والمواضعة وقد بلغت درجة الاستقرار»(٦٥).

وبهذا، فإن العدالة الانتقالية حالة مسعى إنساني يحاول التأسيس لوضع بشري أحسن انطلاقًا من حوار مقبول لدى جميع الأطراف ويدور حول الماضي وآثاره. ويعني ذلك الاعترافَ بالماضي بطريقة تأخذ في الحسبان ضرورة التوجه إليه انطلاقًا من الذاكرة والتوقع لإعادة تأسيس يزاوج بين الإصلاح والأمل(٦٦)، لكن لا يمكن لأي نقاش وحوار بشأن وضع بلد ما أن يكون نسخة من حوار بلد آخر، بيد أن المطلوب في الحالات كلها هو الوصول إلى حقيقة الوقائع كقيمة عمومية(٦٧).

إن تحقيق العدالة الانتقالية هنا يتم أيضًا من خلال تداول الفضاء العمومي، وهو المفهوم الذي عمّ استخدامه منذ السبعينيات من القرن الماضي. ويشكل هذا المفهوم - الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط - مفتاح الممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس، ويعرّفه بأنه دائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، وهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام، والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة(٦٨).

## المصالحة وإعادة البناء الاجتماعي

المصالحة هي البعد الذي تشتمل عليه الغاية المنشودة من متطلبات العدالة الانتقالية كافة، ويُقصد بالمصالحة «الجهود الرامية إلى إرساء السلام والثقة بين المواطنين وبين الخصوم القدامى»(٦٩). وتتم الإجراءات التصالحية من خلال صيغ الحوار والنقاش السلمي الذي يفضي إلى الاعتراف بالأخطاء وكشف الحقائق بغية الصفح عن الماضي أو بعضه من أجل هدف أكبر هو رأب الصدع بين الأطراف المتصارعة لتحقيق سلم شامل. وقد اعتمدت جنوب أفريقيا مقاربة المصالحة لكي تجنّب نفسها مزيدًا من الاحتراق والصعوبات، وتُعَد المصالحة أمرًا ضروريًا لإعادة تأسيس المجتمع والدولة على أسس شرعية وقانونية، ولضمان السلام والحياة الديمقراطية.

(٦٤) الصادق قسومة، **الحوار: خلفياته وآلياته وقضاياه**، سلسلة ألف (زغوان، تونس: مسكيلياني للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٦٦.
(٦٥) بولان، ص ٣١٢.
(66) Denis Muller, «Estime et respect de soi, justice, reconnaissance: De Quelques défis actuels en éthique,» *Théologiques*, vol. 6, no. 1, 1998, sur le Web: <www.ithaque.qc.ca>.
(٦٧) بنيوب، إعداد، ص ٣٦.
(٦٨) حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٢.
(٦٩) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها».

ويرى المهتمون بشؤون العدالة الانتقالية أن المصالحة يجب أن تتم دائمًا في سياق مجموعة كاملة من الأهداف تشمل: تحقيق العدالة للضحايا، ومساءلة الجناة، وتوضيح الحقيقة المتعلقة بأسباب العنف والنزاع، وإقامة المؤسسات الديمقراطية، وإعادة بناء الدولة وبناء التضامن الاجتماعي، والقضاء على الخوف من العيش المشترك[٧٠]. والمصالحة الناجعة هي تلك التي لا تتم على حساب العدالة بما يجعل العملية موضع شك، لكنها معنية في الوقت نفسه بتجاوز كل ما يمكن تجاوزه، والابتعاد عن صيغ الانتقام، سواء أخذ ذلك الانتقام صفة العدالة التقليدية (القصاص) أو صيغ العدالة الأهلية (الفوضى والاعتداء). وهذه الطريقة الأخيرة في استرجاع الحقوق نبّه إلى خطورتها مارتن لوثر والكواكبي عندما ذهبا إلى أن مضمون الفتنة والألم الذي يثيره الغوغاء أكبر خطرًا ممّا تحدثه أي سلطة مستبدة[٧١]. وهذا يعني ضرورة معالجة الأمور بالاحتكام إلى الحكمة، بعيدًا عن السياسات الغوغائية والشعبوية التي تركن إليها بعض الحكومات التي تشرف على المراحل الانتقالية، أي لا يمكن أن تتم مصالحة تؤسس لوئام اجتماعي ووطني من غير اعتماد صيغ العدالة الانتقالية التصالحية؛ ففي العدالة الانتقالية يجب الاحتكام إلى العقل لا إلى العواطف.

وتجد عملية المصالحة أساسها في فكرة العقد الاجتماعي الذي هو فعل تأسيس المجتمع ذاته. وقد ظهرت نظريات العقد الاجتماعي عند الفلاسفة لمعالجة أوضاع الإنسان السياسية والاجتماعية. ويتفق القائلون بالعقد الاجتماعي على وجود حالة مجتمعية سابقة على الاتفاق تُدعى الحالة الطبيعية، إلا أن القائلين بها يختلفون في حالة الوضعية البدئية التي كان عليها الإنسان؛ فهوبس يعتبرها حالة حرب الكل ضد الكل نابعة من رغبة السيطرة لدى الإنسان وروحه الشريرة، بينما يرى جون لوك وروسو أن هذه الحالة هي حالة الحرية الطبيعية وحالة التعارض في المصالح، بحيث لا يمكن ضمان الحرية والأمن للجميع إلا من خلال إبرام اتفاق بينهم[٧٢]. ويعني التعاقد هنا التنازل عن الحرية الطبيعية من أجل الحرية المدنية (روسو ولوك)، وعن حق التصرف الفردي المطلق لصالح سلطة مكلَّفة (هوبس).

ولا يعبّر العقد الاجتماعي عند الفلاسفة عن حالة تاريخية واقعية، وإنما هو مجرد افتراض نظري وإجرائي، والغرض منه هو إجراء نقد للمجتمع القائم وتقديم مشاريع لإصلاحه، أو هو، بحسب روسو، «تقييم الوضع الذي نحن فيه اليوم تقييمًا صحيحًا»[٧٣]. وتُعَدّ نظرية «ستار الجهل» عند رولز أحد أهم الامتدادات الفكرية لفكرة العقد الاجتماعي في الفكر المعاصر، وتختلف عن النظرة «الجماعواتية» المعاصرة عند تايلور وغيره، وترى، في استنادها إلى أرسطو، أن المجتمع المدني صيرورة وتطور طبيعي ظهر من رحم الجماعات العفوية الأولى المجبولة على الاجتماع[٧٤].

---

(٧٠) سووكا، ص ٣٥.

(٧١) راجع بهذا الخصوص: نبيل هلال، **الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين**، ط ٢ (دمشق؛ القاهرة: دار الكتاب، ٢٠٠٥)، ص ٨٨.

(٧٢) محمد وقيدي، **البعد الديمقراطي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٥١.

(٧٣) فولغين، ص ٢١١.

(٧٤) مصطفى بن تامسك، «إحراج الهوية في النقاش الأنغلوسوكسوني المعاصر: مأزق أسس الليبرالية»، **مجلة الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العدد ١٤١-١٤٢ (ربيع – صيف ٢٠٠٧)، ص ٣٥.

إذا كان العقد الاجتماعي ينطلق من فرضية الحالة الطبيعة التي تعيق الحرية المدنية والمصالح المرتبطة بها، فإن المفهوم العصري للعقد الاجتماعي لا ينطلق من افتراض نظري، لأنه يتعلق بمجتمع ودولة قائمين. كما إنه لا ينطلق من فرضية أن العقد الاجتماعي يتم وسط فوضى شاملة هي حرب الجميع ضد الجميع، وإنما في مجتمع ذي مؤسسات وقدر من النظام. وبالتالي، فإن حالات الاختلال السياسي الضيقة والفوضى المحدودة في بعض البلدان لا تجعل ما يمكن اعتباره عقدًا اجتماعيًا جديدًا أمرًا ضروريًا فحسب، وإنما تجعله أمرًا ممكنًا أيضًا(٧٥). وانطلاقًا من هذه المحددات، فإن مسألة العدالة الانتقالية – بما تحمل من معاني المصالحة وإعادة تأسيس البنى الاجتماعية السياسية والمؤسسية – تمثّل نوعًا جديدًا من العقد الاجتماعي بصيغة جديدة مختلفة عن كل صيغه سادت في الفكر النظري، وأفضت إلى تأسيس الدولة الحديثة.

إن العدالة الانتقالية، بما هي عقد اجتماعي جديد، تسعى بشكل عملي لإعادة إصلاح الاختلال الذي رافق مسار الدولة الحديثة، أي إنها عقد اجتماعي واقعي يجد مبرراته في أحداث ووقائع تاريخية نتجت بفعل انحرافات الممارسة الفعلية لسلطة قائمة في دولة – ما بعد الاستقلال في كثير من بلدان العالم الثالث، وخصوصًا بعد الحروب الأهلية والثورات الشعبية. ويرى أندري كومت اسبونفيل أن الإنسان بحاجة إلى بناء مدينة / الدولة... ليس عبر الطبيعة على الرغم من زعم أرسطو لكن عبر الثقافة والتاريخ والسياسة(٧٦).

يتضح هنا أن فكرة العقد الاجتماعي – وبفعل العدالة الانتقالية – دخلت على المستوى النظري مرحلة ثالثة من تغيراتها الشكلية؛ فهي في مرحلتها الأولى تعني إدخال فكرة النظام على الحالة الطبيعية، وتعني في مرحلتها الثانية تحويل ذلك النظام سياسيًا واجتماعيًا إلى بنية مؤسسية دقيقة ومحكمة هي بنية الدولة الحديثة. ثم أصبحت تعني ثالثًا مرحلة إعادة إصلاح الخلل الذي أصاب هذه الدولة في ضوء متطلبات ما بات يُعرف بنهاية الدولة في عصر العولمة، حيث تمثّل هذه الصفة الجديدة للعقد الاجتماعي أحد أبرز متطلبات هذه المرحلة الأخيرة.

## الانتقال الديمقراطي وإعادة بناء الدولة

أصبحت الديمقراطية مطلبًا ملحًّا وحاجة ضرورية واختيارًا لا مفر منه في الفترة المعاصرة، وخاصة في الدول التي تشهد مشكلات سياسية. ويرجع ذلك إلى ما تمثّله الديمقراطية من قدرة على توجيه الصراعات التي يقتضيها الحراك الاجتماعي إلى وجهة مفيدة تخدم المجتمع والدولة. والديمقراطية هي معيار صلاحية الخيارات على صعد السياسة والاقتصاد والاجتماع، وهي تمنحها بُعدها الإنساني الحقيقي، أي البُعد الذي يمكن أن يتطور فيه المجتمع على نحو متوازن ومنفتح على كل معطيات العصر وتطورات التاريخ(٧٧).

(٧٥) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٥٧.
(٧٦) عبد العزيز بومسهولي، **الكائن والمتاهة: التفكير في الزمان المعاصر** (مراكش: دار وليلي للطباعة والنشر، ٢٠٠٧)، ص ٦٢.
(٧٧) وقيدي، ص ٦٤.

ويحتل مفهوم الديمقراطية مركزًا أساسيًا في خضم النقاشات السياسية والفكرية التي تدور في العصر الراهن حول نظام المجتمع والدولة، خاصة في ظل انحراف الدولة الحديثة وتكريسها لنفسها دولة كليانية مطلقة، سواء كان ذلك في طريقة تسييرها أو في شكل بنائها ذاته؛ فمنذ تدخّل مدرسة فرانكفورت، اتضح أن الشكل المزدوج لكليانية الدولة الحديثة (غربية رأسمالية أكانت أم شرقية اشتراكية) يجب أن يخضع للنقد، بغية فتح مسارات للاجتماع البشري، يُخلِّص الإنسان ممّا يلقاه من ضغط قسري غير مبرَّر تمارسه الدولة وأجهزتها التسلطية؛ إذ إن الدولة الحديثة التي كانت تُعتبر أكثر أشكال التنظيم عقلانية في تنظيم المجتمع، ليست في حقيقة الأمر إلا كيانًا متصدعًا تحت وطأة التفجرات العميقة في بنائها الداخلي، وأصبحت بذلك تخشى الديمقراطية وتتحاشاها، متجهة نحو أسلوب القمع المنظم والخفي(٧٨).

إن ذلك جعل ضرورة إصلاح الدولة من خلال الديمقراطية مطلبًا لا غنى عنه، ولا يمكن التنصل منه. وقد اتجهت الآراء كلها إلى ضرورة إرساء نظام ديمقراطي وتحقيق عدالة اجتماعية تفتح إمكان السلم والتنمية في الدول المتأزمة التي كانت تعيش أوضاعًا استثنائية؛ فالقضية الأساسية التي يجب معالجتها في هذا الإطار هي قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر(٧٩).

تقع الدولة دائمًا في الاستبداد السياسي إذا وقع خطأ بشري في تسيير نمط من أنماطها التاريخية. فإذا بقيت الدولة خاضعة لقانون ظهورها، بما هي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، كانت طبيعية ومعقولة، لذا لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع أو بينها وبين الفرد. وإذا حصل تناقض، فلسبب غير طبيعي، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة، فالدولة إما صالحة، فهي طبيعية، وإما فاسدة، فهي غير طبيعية(٨٠).

ظهر الوضع غير الطبيعي للدولة المعاصرة في انحراف كثير من الدول عن تحقيق الديمقراطية في نظامها السياسي، بل أصبحت تكريسًا لنظام سياسي شمولي يمارس القمع والاضطهاد وعدم احترام حقوق الإنسان. ولهذا السبب، أصبح لزامًا أن تكون العدالة الانتقالية – بوصفها آلية لمعالجة تركة غياب الديمقراطية في الممارسات السلطوية – آلية للمطالبة بالديمقراطية وتحقيقها، لكون الديمقراطية العلاج الوحيد القادر على منع تكرار الأخطاء التي تريد هذه العدالة الانتقالية أن تعالجه بإجراءاتها المؤقتة. وهي استراتيجيا تهيئ للتغلب على العنف السياسي(٨١)، وهذا ما يجعل تحقيق الديمقراطية الهدفَ الأعلى الذي تنشد العدالة الانتقالية تجسيده. وبهذا تكون العدالة الانتقالية وآلياتها هي التي تحقق للعلاقة بين الذوات والأطراف في المجتمعات والدول المتأزمة ما يسميه دنيس مولر إيتيقا للأمل(٨٢).

---

(٧٨) علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز: مدخل إلى نظرية النقد المعاصرة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٥)، ص ٤٥.

(٧٩) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات في الوطن العربي** (القاهرة: البناء للنشر، ١٩٨٨)، ص ٨٨.

(٨٠) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤.

(٨١) المملكة المغربية، هيئة الإنصاف والمصالحة، **التقرير الختامي، الكتاب الرابع: مقومات توطيد الإصلاح والمصالحة** (الرباط: الهيئة، ٢٠٠٥)، على الموقع الإلكتروني: <www.ier.ma>.

(82) Muller, p. 116.

## خاتمة

يدخل مفهوم العدالة الانتقالية ضمن المسائل المستجدة في القانون المعاصر وفلسفته، انطلاقًا من الشيوع العالمي لمطلب حقوق الإنسان والديمقراطية. ويمثّل مضمونه حالة جديدة في الممارسة الحقوقية والسياسية والاجتماعية، لتَخْليق الممارسات السلطوية من أجل تحقيق العدالة والسلم في المجتمعات التي تريد تخطي معوقات السلم والبناء الداخلي فيها.

بناء على ذلك، يعكس هذا المفهوم شكلًا جديدًا من الممارسة الأخلاقية التي تفتح الفكر الأخلاقي على مجال من مجالات الأخلاق التطبيقية، وتجعل السياسة وقضاياها ميدانًا من ميادينه، وواحدًا من أهم منشطات التفكير الإتيقي المعاصر. ويظهر ذلك من خلال تحويله مفاهيم العدالة والتسامح والمساواة... – التي تؤسسه فلسفيًا – من قيم فكرية عامة إلى ممارسات واستراتيجيات تطبيقية تتجه إلى معالجة وقائع إنسانية فعلية متجسدة ومحددة.

بهذا الطابع، فإن مفهوم العدالة الانتقالية قد أعاد، بطرحه مصطلحات من قبيل المصالحة الوطنية والديمقراطية وإعادة بناء المجتمع والدولة، التفكير مجددًا في مفاهيم فلسفية مثل الدولة والعقد الاجتماعي، وفي المرتكزات التي تحيل إليها تلك المصطلحات مثل مفاهيم العدالة والحق والتسامح والمساواة.

مصطفى بوقدور*

# سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي

## قراءة في منطق السلطة الافتراضية**

ترمي هذه الدراسة إلى طلب استشكال سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي من زاويتين اثنتين، الآليات والمآلات، وتقف على منطق سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي ونمط اشتغاله، وانعكاساته على الكيانات المعلوماتية، تحليلًا لمستوياتها، وتفكيكًا لتلازمها العلائقي بين الخطاب والفضاء المعلوماتي. وتتمظهر الآليات في شكلين: آلية الدمج بين الوسيط والرسالة، وآلية إنتاج المعنى في الفضاء المعلوماتي. وللآليتين أثران يناقشهما البحث، هما اختفاء/ تحوّل السلطة من حال السلطة المتعينة إلى حال السلطة الدورانية اللامتعينة، وتفكيك العالم الاجتماعي والتهامه على حساب توسيع الوسط التكنولوجي. وتقف الدراسة على أهم النتائج المترتبة عن تماهي الخطاب بمنطق الفضاء المعلوماتي. ويمكن التمييز بين مآلات تخص بناء الخطاب ذاته، ومآلات تخص منتجي الخطاب.

بناءً على هذا الفهم الأنطولوجي لمقولتي السلطة والخطاب في الفضاء المعلوماتي، يسعى الباحث إلى طلب الاستشكال الآتي: كيف يعمل الخطاب في الفضاء المعلوماتي على إنتاج نمط سلطته؟ وما آليات اشتغاله؟ وما هي حدود القلب الأنطولوجي للسلطة في الفضاء المعلوماتي؟ وبناءً على هذا الاستشكال، يهدف البحث إلى فك الآليات التي ينتظم بها الفعل والممارسة التكنواجتماعية (التكنولوجيا/ الإنسان/ الجماعة) في الفضاء المعلوماتي وما يترتب عنها من مآلات على مستوى بناء المعنى وهوية الذات في تعالقهما بممارسة السلطة، إن على وجه السيطرة والتسلط (العنف المادي)، أو على وجه الخضوع الطوعي (العنف الرمزي).

تتجلى أهمية الدراسة في كونها محاولة لفهم الآليات التي يشتغل بها الفضاء المعلوماتي، ونبشًا في المآلات المترتبة عن نمط اشتغال هذا الفضاء وتداعياته على الذات الإنسانية، وطبيعة العلاقات المجتمعية الافتراضية.

* باحث في التواصل والتنمية، أستاذ الفلسفة، أكاديمية وجدة - المغرب.

** في الأصل ورقة قُدّمت إلى المؤتمر الدولي الثالث في موضوع: **الكتابة والسلطة**. وقد نظمت المؤتمر جامعة المولى إسماعيل، مكناس، والكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية، المغرب، في ١٢ - ١٤ آذار/ مارس ٢٠١٤.

ليست المؤسسات الاجتماعية الكلاسيكية فقط هي التي تحتكر السلطة وتنزع إلى عملية ضبط الخطاب وصناعته على مقاسات نمطية، وبأهداف أيديولوجية ظاهرة وباطنة، بل إن مؤسسات الاتصال والإعلام أيضًا - وخاصة بعد الطفرة المعلوماتية وما أحدثته من تغيرات جذرية على مستوى الوعي والفعل الإنسانيين - تمارس أشكالًا من الهيمنة المختلفة على الخطاب، بعدما عملت على حوسبته ورقمنته وتشبيكه.

وإذا كان المجتمع بسلطاته يمارس نوعًا من المراقبة وإعادة الضبط والتعديل المستمر للخطاب، حيث يظل إنتاجه خاضعًا لضوابط اجتماعية صارمة، فإن عملية ضبطه صارت، بعدما أضحى تقنية متطورة من خلال تكنولوجيا الاتصالات المعاصرة، تتخذ بدورها صورًا جديدة تقذف به إلى مآلات متعددة تتأرجح بين حضور السلطة وغيابها، فتشخص تارة في شكل قوة تنقلب إلى عنف مادي، وتختفي معالم مسرحها وتنقلب إلى عنف رمزي تارة أخرى.

هنا، لا يُنظر إلى الخطاب باعتباره جملة الأقوال المنظمة، وإنما باعتبار أنه، كما يقول برنار هنري ليفي في إطار قراءته لأعمال فوكو، «شيء بين الأشياء، وهو ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة»[١]؛ فالخطاب يُنظر إليه بوصفه جملة الممارسات الإنسانية ضمن حقل له فاعلوه ورهاناته ورؤوس أمواله، والفاعل المهيمن على رؤوس الأموال هو الفاعل القادر على الظفر برهانات الحقل، ومن ثم التحكم في مختلف الإجراءات والآليات[٢] التي يقيمها المجتمع والذات، لمراقبة الخطاب، والتي تهدف إلى الحد من سلطته، وممّا يثيره من مخاوف وأخطار[٣].

يحتفظ الخطاب في الفضاء الافتراضي بآليات الضبط ذاتها، لكن بطابع يطغى عليه التداخل واللاتحديد والترابط والانفصال وإخفاء الأصول والمرجعية والاستبدال. لذلك، يُعيد الفضاء المعلوماتي بناء هوية الخطاب وفق منطقه الترابطي والتشعبي، حيث يُلغي الحدود الفاصلة بين المرسل والمتلقي والمؤلف والقارئ ومحتوى الخطاب وسياق الخطاب والمعنى واللامعنى، وهو ما يترتب عنه تحول الفرد القارئ/ المؤلف المنعزل إلى شبكة عامة تنهار معها تلك الذات المتعالية التي تحقق وجودها من خلال امتلاك الأصل، كما ترتحل السلطة من وضعها الكلاسيكي الاستاتيكي إلى وضع جديد ديناميكي.

تتمركز هذه الآليات التي يشتغل بها الفضاء المعلوماتي في تزايد عملية الدمج بين الوسيط والرسالة، حيث تختفي كل البنى الثنائية والقطبية التي تبني التنظيم الاستدلالي للغة، وكل تمفصل محدد للمعنى، فيغدو الانتقال من مقام الإرسال إلى مقام التلقي نقطة بلا تعيين. وهنا تختفي/ تتحول السلطة من حال السلطة المتعينة إلى حال السلطة الدورانية اللامتعينة، أو قُل لعبة السلطة، لكن من دون تجاوز الوضع الوجودي الكلاسيكي الفاصل بين كيان سائد وآخر مسود.

إن الدمج العضوي بين الوسيط والرسالة يحيل إلى قلب مقامات السلطة. وضمن عملية القلب المتتالية يكمن سر محايثة السلطة للخطاب، فيعمل السائد على محو مسرح السلطة، أو يعمل على استبدالها إما بادعاء دوران السلطة، وإما بمبدأ أنت مصدر السلطة.

(١) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧)، ص ٤٩.
(٢) انظر أصناف الإجراءات التي تحد من فعالية الخطاب: المصدر نفسه، ص ١١-١٩.
(٣) جون ستروك، **البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ٢٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦)، ص ١٠٥ - ١٠٦.

بناءً على المنطلقات السابقة، نود في هذه الدراسة البحثية طلب الاستشكال الآتي: **كيف يعمل الخطاب في الفضاء المعلوماتي على إنتاج نمط سلطته؟ وما آليات اشتغاله؟ وما هي حدود القلب الأنطولوجي للسلطة في الفضاء المعلوماتي؟**

وقبل المضي بهذا الاستشكال إلى مبتغاه، نأخذ بمسلّمتين اثنتين: **الأولى** هي مسلّمة أن **الرسالة هي الوسيط**، أي أن أهمية الوسيط أضحت أكثر أهمية من الرسالة أو محتواها، بل ومن الخطاب ذاته[٤]. و**الثانية** هي مسلّمة **التلازم بين وسائط الاتصال وأشكال السلطة**، فالتطورات التكنولوجية، وخاصة تكنولوجيا الاتصال، غالبًا ما تُنتج أنماطًا وأشكالًا خاصة من السلطة، لكن من دون الوقوع في الحتمية التكنولوجية المتعالية عن التاريخ والفعل الإنساني[٥].

## سلطة الخطاب:
## من الألسنية إلى الفضاء المعلوماتي

ليس الخطاب مجرد معرفة علمية خالصة[٦] أو أداة في يد السلطة أو انعكاس لها، وإنما يشكل في حد ذاته سلطة، لها استراتيجياتها في الهيمنة والسيطرة والقلب. وتتحول السلطة اليوم إلى تقنية خطابية تكسر فيه اللغة «إملاء العيان المباشر وتنظم شواش (Chaos) الإحساسات المتنوعة للأشياء القابلة للمطابقة»[٧].

---

(٤) هنا نود استثمار أطروحة مارشال مكلوهان، وعلى وجه الخصوص كتابه: **الرسالة هي الوسيط**.

(٥) بالنظر إلى العلاقة الثلاثية بين تكنولوجيا الاتصال والخطاب وأشكال السلطة، يمكن القول إن هناك علاقة تلازمية بين تكنولوجيا الاتصال وأشكال السلطة؛ فعلى سبيل الحصر، يُقابل المرحلة الشفوية من تاريخ الإنسانية سلطة السحرة والكهنة والشامان، حيث عملت هذه الفئة على **احتكار تأويل** الخطاب من خلال ابتكار لغة خاصة، ومن ثمة احتكار السلطة والوقوع في الاستبداد. ويقابل مرحلة الكتابة، بداية من ٣٥٠٠ سنة قبل الميلاد، من جهة سلطة الكتبة المتمثّلة في احتكار مهنة الكتابة واحتكار سلطة التأويل (وخير مثال على ذلك، سلطة الكاتب في النظام الفرعوني القديم)، ومن جهة ثانية مهمة انتشار الكتابة في زعزعة السلطة وبروز العقلانية والديمقراطية (وخير مثال على ذلك، بروز العقلانية اليونانية ما بين القرنين ٨ و ٤ قبل الميلاد مع انتشار الكتابة، وما ترتب عنها من ظهور ثقافة مشتركة ترتبط بالمصالح العامة، والتي كانت سببًا في ظهور النظام الديمقراطي). والمرحلتان كلتاهما تعكسان نوعًا من **التأويل النخبوي** للخطاب ينتج معه شكل من أشكال السلطة الاحتكارية أو سلطة النخبة.
ويقابل مرحلة اختراع المطبعة مع غوتنبرغ سنة ١٤٥٢، البدايات الأولى **للتأويل الانتشاري**، حيث عملت المطبعة، باعتبارها وسيلة اتصال، على نشر الحقيقة بين الناس من دون الاقتصار على فئة بعينها، ولم تشترط فقط إلّا القدرة على القراءة والفهم (وخير مثال على هذا ما عقب انتشار الكتاب المقدس بأوروبا من ثورات دينية وإصلاح ديني أعاد النظر في الحقيقة الدينية المقدسة لدى فئات عريضة من المجتمع).
أما أهم مرحلة من مراحل تطور تكنولوجيا الاتصال، فهي المرحلة الحديثة والمعاصرة التي تقابلها مرحلة الاتصال الجماهيري، التي عرفت أوجها مع اختراع الراديو والتلفزيون والتلفون والإنترنت، وهنا ستنتقل سلطة التأويل من حال الاحتكار والانتشار إلى حال **التأويل الجماهيري**، ومن ثمة بروز سلطة الجماهير، لكن ستقابل السلطة هذا التحول في التأويل بقوة شديدة تتحول فيها السلطة إلى سلطان يمارس سلطته بمختلف أشكال العنف المادي والرمزي.
وهنا لا ننظر إلى هذه المراحل التاريخية نظرة خطية تعاقبية، وإنما نظرة لا خطية، حيث يمكنها أن تجتمع كما يمكنها أن تفترق. وليس الربط بين هذين الطرفين من قبيل الربط التلازمي الإطلاقي، بل الربط القادر على توجيه استعمال التكنولوجيا إلى غايات أخرى غير الغايات التي رُسمت لها من قبل.

(٦) يرى فوكو أنه «**لا بد من انتزاع الكلمات من كل أثوابها المعتادة، ووضعها ثانية في العراء خارج قوالبها. وحرمان الملفوظ من متكئه الدلالي**». انظر من مقدمة الترجمة: ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]؛ مراجعة جورج زيناتي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٠.

(٧) يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كأيديولوجيا**، ترجمة حسن صقر (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٢٢.

وتتأبد السيطرة «ليس فقط بواسطة التقنية، وإنما كتقنية، تقدم للسلطة السياسية المتنامية – التي تضم مجالات الثقافة كلها – الشرعية الكبرى»(٨).

لقد أضحت السلطة «هي الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معيّن، تنتج الواقع في غليانه وتعدده، محايثة لا متعالية، ليست جوهرًا مطلقًا، بل أشكال متعددة من السلط»(٩). فعندما ترتبط السلطة بالتكنولوجيا، فإنها تحول الخطاب إلى تكنولوجيا خطابية، ويغدو هذا التزاوج الثلاثي قوة هائلة على التنميط وقلب الواقع وتزييفه. **فكيف يشتغل هذا الثلاثي (الخطاب والتكنولوجيا والسلطة) في إنتاج أفعال الهيمنة والسيطرة؟**

## الفضاء المعلوماتي والخطاب الفائق

برز الفضاء المعلوماتي منذ عقود قليلة كنتيجة طبيعية للتطور الهائل في نظم الاتصالات والمعلومات، وتشبيك العالم وربطه لاسلكيًا. ومع تزايد الحاجة إليه، انتقلت الأنشطة الإنسانية على اختلافها إلى هذا الفضاء المتشابك، وأضحت في طياته وطبقاته تتخذ أشكالًا وكيانات متعددة.

### صيرورة التحولات التكنولوجية: خضوع للحتميات وآفاق للفعل

أحدثت الثورة الرقمية ترابطًا وثيقًا في شتى مجالات العمل، ومرد هذا الترابط يرجع في الأصل إلى عقود طويلة خلت، شملت الربط المادي الكلاسيكي (الطرق والسكك الحديد ووسائل النقل المختلفة)، كما شملت الربط اللامادي مع الانفجار الأخير لتكنولوجيا الاتصال والمعلومات (الطرق السيارة للمعلومات، والتدفق المتواصل للبتّات (Bits) الإلكترونية). وسيقود هذا التحول دول العالم، كما رصد ذلك مانويل كاستلس، إلى عصر المعلومات أو الشبكات الذي سيولّد أنماطًا جديدة من الصراع ذات طابع معرفي، لأن المواجهة اليوم في العالم تجري بين منطق الهوية والمنطق المعلوماتي المفجر للصبيب الهائل من المعلومات، والمتجه إلى السيطرة على جميع ما يجري في العالم، بفضل مكاسب تقنيات المعرفة الجديدة(١٠). لذلك، يتحدد الصراع في عصر المعلومات والشبكات عند كاستلس بين منطق الهوية والمنطق المعلوماتي المنفلت والمنفجر، لكنه يحتوي على مظاهر معقدة، من بينها صراع المعلومات والهويات والثقافات(١١).

لم يَعد الإنسان قادرًا في القرن الواحد والعشرين على الاستغناء عن كثير من مكاسب التكنولوجيا الحديثة ومنجزاتها(١٢). وهذا الافتقار إلى التكنولوجيا لم يقتصر على مجال دون آخر، وإنما شمل أيضًا جميع مجالات

(٨) في إطار قراءة هابرماس لماركوز. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٩) عبد السلام بنعبد العالي: **الفلسفة فنًا للعيش** (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠١٢)، ص١٠١، و**الفكر في عصر التقنية** (بيروت؛ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠)، ص٦٢.

(10) Manuel Castells, *L'Ere de l'information*, 3 vols. (Paris: Fayard, 1998-1999), vol. 2: *Le Pouvoir de l'identité*, p. 16.

(١١) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، **تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠٠٩ : نحو تواصل معرفي منتج** (دبي: البرنامج، ٢٠٠٩)، ص ٤٠.

(١٢) كمال عبد اللطيف، **المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ٥٩.

الحياة (الأسواق المالية العالمية، الاقتصادات الوطنية، منظومات الإنذار المبكر، التكنولوجيا الحيوية، حوامل التخزين المعرفي...)(١٣).

تضعنا التصورات السابقة أمام حقيقة واضحة هي أن التقنية أصبحت اليوم مظهرًا من مظاهر الوجود، وغدا عصرنا «عصر التقنية» بالفعل، وشمل مفعول هذه التقنية أنظمة الحياة والمعرفة، بحيث لا يمكن فصل المعرفة عن القوة، لما تتيحه للذين ينخرطون فيها من تملك وسائل جيدة للسيطرة على العالم(١٤). ويترتب عن تحكم التكنولوجيا في الحياة الإنسانية مظاهر متعددة تتجلى في توحيد أنماط العيش والتفكير، وتصنيع النشاط التقني والثقافي والسياحي، واجتثاث المكان والزمان، وفقدان الشعور بالقرب، والاستهلاك الزائد، والتخطيط والبرمجة، واستنفاد الثروات الطبيعية (١٥).

وتُعَدّ اليوم تكنولوجيا «الإنترنت القوة الدافعة لحركة واسعة من التغيرات الاجتماعية والتاريخية التي تمر بها المجتمعات خلال هذه العقود، وربما حتى الحضارة. فهذه التكنولوجيا ظاهرة فريدة من نوعها، وتعرب عن حركة مذهلة من التحولات الاجتماعية والثقافية، ترتبط بتشبيك الحياة الاجتماعية وحوسبتها. وتنعكس آثارها على جميع مجالات التنظيم الاجتماعي»(١٦). وستغدو الحياة اليومية للأفراد المنعزلين، بسبب الاتصالات الإلكترونية المنتشرة والفورية، متشابكة، كما سيتحقق بسببها وعي عالمي شامل، يشكل بعدًا عاطفيًا أوليًا، يمكّن البشر في جميع أنحاء العالم في اللحظات غير العادية، من مشاركة المشاعر نفسها في لحظة واحدة(١٧). وفي الحقيقة، لا يمكن مشاطرة رؤية عالم الاجتماع الكندي سيرج بروكس الحالمة والنابعة من الإيمان بالحتمية التكنولوجية وفعلها السحري العَجيب، لكن من المؤكد أن هذا التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصالات، وحوسبة الفعل الاجتماعي، سيدفع إلى بروز فضاء جديد موازٍ للفضاء المادي المحسوس، ومتصف بخصوصيات جديدة تتيح آفاقًا غير معهودة للفعل الإنساني.

## خصوصيات الفضاء المعلوماتي

يُعَد الفضاء المعلوماتي بمختلف مكوناته من أهم الوسائل الأساسية في الفترة الراهنة لتبادل المعلومات والأفكار، وحقلًا لصراعات متعددة سياسية وثقافية، وحتى حربية (الحرب الإلكترونية)، بين الفاعلين على اختلاف مشاربهم لكسب رهاناته، إلى درجة أن قوة الإعلام الجديد والوسائل المعلوماتية، كما يقول نبيل علي، «ستكشف في نهاية الألفية الثانية عن العورات الاجتماعية ومواضع الخلل بصورة يتعذر معها التستر عليها مهما بلغت قوة وسائل الإعلام الرسمي»(١٨).

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢؛ إياد شاكر البكري، **تقنيات الاتصال بين زمنين** (عمان، الأردن: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص ١٤٢-١٤٣، وCastells, p.113.

(١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ص ٤٥-٤٦.

(١٥) عبد اللطيف، ص ٦٢.

(16) Serge Proulx, «Mondialisation et mouvements d'affirmation identitaire: Expressions possibles de la société civile internationale,» dans: Francis Jauréguiberry et Serge Proulx, eds., *Internet, nouvel espace citoyen?*, logiques sociales (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003), pp. 22-23.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩-٢٠.

(١٨) نبيل علي، **العرب وعصر المعلومات**، عالم المعرفة؛ ١٨٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٢٥٣- ٢٥٤. وقد تحققت فعلًا رؤيا نبيل علي في العقد الثاني من الألفية الثالثة في «بلدان الربيع العربي».

وتُعتبر الفضاءات المعلوماتية كيانات مرئية متحيزة تَصِف بأسلوب رمزي/ صوري جميع المعلومات الموجودة في نظم معالجة المعلومات العولمية، وعبر مسارات جرى توفيرها بواسطة شبكات الاتصال الرقمي الحالية والمستقبلية، وتوفر إمكانية الوجود المصاحب والتفاعل الآني بين مجموعة من المستخدمين، مع السماح بعمليتي الإدخال والإخراج من/ إلى جميع الحواس البشرية، مع إتاحة الفرصة أمام عمليات محاكاة للواقع التقليدي والمتخيل، وتحقيق تكامل تامٍ مع جُلّ الأدوات الذكية والبيئات التي أرساها الإنسان على الأرض الواقع الذي يقطن فيه[١٩]. وتُوصَف أيضًا بأنها عبارة عن مجالات زمانية أو بنيوية لحُزم المعلومـات التي توفرها تقنيات الاتصال والمعلوماتية على حد سواء. وتتطلب الوسائط والبرمجيات المستخدمة في توليد أمكنة الفضاء المعلوماتي قيام المصمم بسلسلة من عمليات البرمجة المعقدة التي تتوجه صوب خصائص وسلوكيات السطح البيئي الذي يُشخص بين المستخدم وأدواته المعلوماتية[٢٠]. ويقوم الفضاء المعلوماتي على دعامتين اثنتين: **الأولى** عبارة عن عوالم افتراضية تتألف مادتها من بيئة معلوماتية ذات فضاءٍ ثلاثي الأبعاد، تمكّن المستخدم من التفاعل معها والانتقال بين مساراتها بلا قيود. **والثانية** تتألف من شبكة المعلومات التي تربط بين العقد المعلوماتية التي تلم شتات جميع الحواسيب[٢١].

الفضاء المعلوماتي إذًا هو ذلك الفضاء الذي يستوطنه نسيج متشعب شبكي من عُقد الاتصال التي تغطي جميع مجالات الحياة الإنسانية، وتشكل شبكة «الويب» تجسيدًا فعليًا للفضاء المعلوماتي بجغرافيته الافتراضية المشاعة، وتترسخ فيه معالم هندسة جديدة تقوم على التجريدية واللاخطية والمُلك المشاع والتعدد والتنوع واللاتراتبية.

يتسم هذا الفضاء المستحدث بجملة من الخصائص، أهمها تعدد أبعاده، وابتعاده عن نمط الفضاء الإقليدي، وموازاته للفضاء الواقعي، واعتباره فضاءً للتواصل والاتصال يوفّر إمكانية الحضور المشترك والتفاعل الآني بين المستخدمين. ويُجمِع أغلب الدارسين على أن الفضاء المعلوماتي **نظام معقد**، والتعقيد خاصيّة لا تتحقق إلا بالتفاعلية والديناميكية واللاانعكاسية واللاخطية والتنوع والتعدد[٢٢].

ويقابل خصائص نظام التعقيد[٢٣] في هذا الفضاء مواصفات إجرائية؛ إذ يقابل **التفاعل** حجم التأثيرات المتبادلة بين مكوّنات العملية الاتصالية، حيث يختلف السلوك الكلي عن حاصل سلوك العناصر المكوّنة له، ويتجلى التفاعل في خاصية التغذية الراجعة[٢٤]، من خلال إظهار علامات الاستيعاب والتكيف مع الوضع[٢٥]. ويقابل **التنوع والتعدد** مفهوم الوفرة والإفراط المعلوماتي (فيضان المعلومات) وحمل المعلومات

(١٩) حسن مظفر الرزو، **الفضاء المعلوماتي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ١٧٩.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩-١٨٠. الأمكنة المعلوماتية، هي مواقع «الويب»، ومواقع الدردشة، والمواقع الاجتماعية والبيئات الافتراضية الثلاثية الأبعاد...
(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٢٢) نبيل علي ونادية حجازي، **الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة**، عالم المعرفة؛ ٣١٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٢٢٨ - ٢٣٢.
(٢٣) انظر خصائص التعقد في: المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٢٥) علي، ص ١٠٣. (سرّعت البيئة الجديدة للإنترنت من عملية التفاعل، خاصة بعد النقلة النوعية لتكنولوجيا المعلومات من الطور السلبي الأحادي الاتجاه، إلى الطور التجاوبي الثنائي الاتجاه).

الزائد والتشظي المعلوماتي[٢٦]، في حين يقابل **الديناميكية** تبادل المقامات بين القائم بالاتصال والمتلقي من دون أن ينحصر في الثنائية المحدودة والجماهيرية الخطية، وإنما في إفراط التعددية، من الواحد والاثنين والجماعة في اتجاه جدلي يُحمل على التراكم والبطء والتسارع والاستمرارية والتقطع والليونة والخشونة، نحو الواحد والاثنين والجماعة العشوائية والانتقائية والمنتظمة، فلا وجود لمسار خطي تعرفه الرسالة الاتصالية من مرسل إلى مستقبل. وتقابل **اللاخطية** عدم إمكانية التنبؤ بمسار حجم الرسالة الاتصالية أو التحكم في حجم تأثيرها، كما أنها تتخذ وضعيات متعددة بصورة لا متتالية ولا متعاقبة، نظرًا إلى قابليتها للتعديل والتغيير المستمر. وأخيرًا، تقابل **اللاانعكاسية** عدم ارتداد الرسالة الإعلامية الاتصالية في الفضاء المعلوماتي إلى حالتها الأولى، لذلك توصف الرسالة في الفضاء المعلوماتي بأنها رسالة بلا ذاكرة تاريخية، ولا يمكن التكهن بلحظة انقلابها أو ثورانها.

يتأسس البناء العام للفضاء المعلوماتي على المعلومات باعتبارها تدفقات رقمية، يتفاعل الإنسان معها بشكل عضوي، حيث يصير الفضاء المعلوماتي امتدادًا للجسد الإنساني. ويعتقد عالِم الاجتماع الأميركي سكوت لاش أن الإنسان في ظل التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال يتعامل مع النظم التقنية في شكل تفاعل عضوي – تقني. يقول لاش: «لا أستطيع أن أعمل من دون الهاتف النقال أو الحاسوب المحمول، أو الأجهزة الرقمية الأخرى، إنني أشتغل مثل ‹**بنية إنسان– آلة**›. إنه شكل تكنولوجي للحياة الطبيعية»[٢٧]. ونتيجة لذلك، يعتقد لاش أن أشكال الحياة ستحمل خصائص جديدة، وأهم هذه الخصائص تسطيح أشكال الحياة ولاخطّيتها، وتفاعل كل شيء من خلال وسائل الاتصال التقنية.

حاصل القول أن هذا الفضاء المعلوماتي المتأسس على التدفقات غير المنقطعة للبيانات والمعلومات، سيتجلى وجوده في شكل كيانات رقمية مختلفة في هندستها وخصوصيتها، تتفرع إلى مجموعة من صفحات الاستعراض والمواقع الإلكترونية القائمة على التشعب والترابط الدائم، والتي تُعَد لغة البرمجيات فيها الأصل العميق لماهيتها.

## خصوصيات الكيانات المعلوماتية في الفضاء المعلوماتي

### النص الفائق في الفضاء المعلوماتي

أحدثت الاتصالات الإلكترونية تغيرًا جذريًا في شكل تنظيم المعرفة الإنسانية، وحَلّت النصوص الفائقة المحملة بفرط المعلومات محل الطرق البسيطة (التكنولوجيا الطباعية). وقد نقلت تكنولوجيا الافتراضي الإنسان من نمط اتصالي قائم على تكنولوجيا الطباعة إلى نمط جديد يقوم على الرقمنة والتشعبية في **فضاء التدفقات** (Espace des flux)، محوّلًا العالم إلى مجتمع شبكي إلكتروني تقلصت فيه المسافات إلى حد الزوال، وصار المكان زمنًا لحظيًا. وتعاظمت عملية الترابط بين المحتويات الرقمية والكيانات الافتراضية لتشكل عالمًا جديدًا من الترابطات الفائقة، أو ربط الربط اللامتناهي، حيث يتم الحديث الآن في مجال

---

(٢٦) علي وحجازي، ص ٢٣٢– ٢٣٣.
(27) Scott Lash, «Technological Forms of Life,» *Theory, Culture and Society*, vol. 18 no. 1 (February 2001), p. 107.

الرقمية، على ما يسمى «**ترابط النص المترابط**»[٢٨]، وغدت بادئة «ربط» (Hyper) واللاصقة «شبكي» (Cyber) علامتين وجوديتين لكل كيان معلوماتي، وانتقلت النصوص من حالة النصوص الخطية المنغلقة إلى حالة النصوص المترابطة، ثم النصوص الشبكية المفتوحة، باعتبارها حقولًا لا حدود لها، تتوسع إلى ما لا نهاية، خالقة نصوصًا ثانوية وما وراء النصوص.

يُبرز جيرمي ريفكين الفروق الواضحة بين النصوص الفائقة والنصوص المطبوعة، ويرى أن الكتاب المطبوع ذو طبيعة مستقيمة ومقيدة وراسخة، وهو حصري بطبيعته وعلائقي في هيئته، له بداية وله نهاية، في حين أن النصوص الفائقة ترابطية، ويحتمل أن لا حدود لها، وليس لها بداية أو نهاية واضحتان، بل هناك نقطة بدء فقط يقوم المستخدمون من خلالها بالوصل بين المواد ذات العلاقة، وهي تعيد التشكل دائمًا ولا تتكامل أبدًا [٢٩]. لذلك، يعتقد ريفكين أن الكتاب المطبوع **منتوج**، في حين أن النص الفائق **معالجة**؛ الأول يقوم على الخطية ويلائم التملك الطويل المدى، أما الثاني فيتسم بالصفة السايبرية التي تم فيها استبدال مفاهيم التتابعية والسلبية بحقل كامل من الفعالية المستمرة والمتكاملة واللامتناهية، والتي تعيد تشكيل ذاتها بطريقة دائمة، وتكون الطريق الأمثل للوصول إليه لا على أساس التملك، بل على أساس الدخول اللحظي والآني[٣٠].

يبنى النص الفائق الافتراضي ويتشكل كبنية رقمية لا تحيل إلا إلى ذاتها، وككيان تمّحي أصوله وآثاره الأولى، ليغدو آلة من الآلات. لذلك، يرى بودريار أننا ما إن «نجلس أمام الشاشة حتى نتوقف عن إدراك النص بوصفه نصًا، إذ يتحول إلى صورة ويغادر هويته الأولى كنص... فالنصوص والصور والأفلام والخطابات وبرامج الحاسوب كلها إنتاجات لها بنية الآلة: فهي مُشَكّلة بشكل اصطناعي، والنصوص حافلة بالحشو الذي مرده إلى الإرادة الماكرة للآلة في الاستمرار في الاشتغال مهما كان الثمن، فهي من صنع وكلاء افتراضيين (أذكياء) لا يقومون سوى بعملية واحدة، هي البرمجة في حين تنفذ باقي العمليات بكيفية آلية (فالآلات لا تنتج سوى الآلات)، وهذا هو موضوع السيبرنطيقا، علم التحكم من الداخل في الصورة والنص والجسد، التحكم من الرحم عبر تحريك، وتسخير الرموز والخصائص الوراثية»[٣١].

ولعل أهم نتيجة للتحول الذي عرفته النصوص المعلوماتية السابحة، هي تقويض إحدى المميزات الرئيسية للوعي الطباعي، وهي فكرة مؤلف ذي شخصية واضحة يمتلك أفكاره؛ فالنص الفائق يصيب مفهوم التأليف التقليدي بالضبابية، لأن الوسيط الإلكتروني يقوم على الشمولية والارتباط بدل الحصرية والاستقلال، حيث تُطمس معالم الحدود الفاصلة بين مساهمات الأفراد عند الاستعمال، ويدأب المستخدمون على اقتطاع مواد أو إعادة دمجها أو تحريرها أو حذفها ونقلها وإرسالها من عقدة اتصال إلى أخرى بطريقة غير منقطعة. وعندما «يصبح هذا الكيان المعلوماتي جزءًا من سيرورة مفتوحة النهاية، تشمل جهات عدة، وموزعة عبر الزمان والمكان، بدل أن تكون منتوجًا متكاملًا لجهود خلّاقة لشخص واحد، يصبح حصر الملكية صعبًا أحيانًا»[٣٢].

(٢٨) انظر: سعيد يقطين، **من النص إلى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).
(٢٩) جيريمي ريفكين، **عصر الوصول: الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة**، ترجمة صباح صديق الدملوجي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٣٧٩.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.
(٣١) جان بودريار، **الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع**، ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصوار (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٦)، ص ٧٠-٧١.
(٣٢) ريفكين، ص ٣٨٠-٣٨١.

إن النص الفائق يأبى الملكية الشخصية، ويتعالى عنها، ليصير ملكية مشاعة بين المستخدمين، يتعاملون معه على أنه كيان خاضع للتعديل اللامتناهي إلى الدرجة التي يمّحي فيها الأصل، وتصير النسخة أصلًا، ويقود امّحاء خاصية الملكية الشخصية إلى ما يدعوه رولان بارت بـ«موت المؤلف».

يوضح الفيلسوف جان فرنسوا ليوتار وضع هذه الذات، فيقول: «إن الذات في الشبكات الإلكترونية للمجال السايبري لا تعتبر شيئًا... وليس من ذات هي جزيرة لوحدها. وكل منها تتواجد في نسيج من العلاقات... شابًا كان الشخص أم كهلًا، رجلًا أم امرأة، غنيًا أم فقيرًا، فهو يقع في نقاط عقدية لدوائر اتصالات محددة»(٣٣). وفي الحقيقة، تتعرض شخصية المؤلف في الفضاء المعلوماتي للانتهاك اللامتناهي، وتمّحي بفعل الاستنساخ المتكرر الذي يقترب من إزالة أثرها، لكنها لا تنعدم انعدامًا مطلقًا، بل تظل حاضرة في شكل ذات علائقية، لا تحيل إلى ما يحدد طابع هويتها، وإنما كذات متجاوزة لعزلتها وخصوصياتها، متشظيةٍ في عُقد اتصالية كثيرة. وترتب عن طمس الذات المنتجة للنص وإخفائها في ثنايا النسخ المتكرر، واختزال فعالية المستخدمين في النقل والتعديل وإعادة التعديل والإرسال أن «أصبحت المعالجة الرقمية للمعرفة والمعلومات بديلًا عن الإبداع. وأضحت المعرفة صناعة تعالج من خلالها البيانات الرقمية بواسطة أدوات ذكية تعاود ترتيب المفردات لتغيير المظهر، (...) تُوهم الإنسان المعاصر أن ما بيديه نتاج إبداعي جديد»(٣٤). وخلافًا لهذا التصور، نؤكد أن استثمار تقنيات الاتصالات الجديدة في إنتاج المعرفة وتوزيعها واستهلاكها، أعطى دفعة قوية لمضاعفة المعرفة الإنسانية أضعافًا كثيرة، إلى درجة أن خبراء المعلوماتية يتحدثون اليوم عمّا يسمّى الفيضان المعلوماتي.

هكذا، سواء أكان النص الفائق يحيل إلى اللامتناهي واللانقطاع، وغياب النهاية المطلقة، وامّحاء الحدود الفاصلة بين الأصل والنسخة، وصعوبة تحديد الملْكية الشخصية، أم إلى الفاعلية والقدرة على الإبداع وفتح آفاق الكتابة، فإنه بكل تأكيد يحطم ثنائية المرسل والمتلقي، وأزال معالم تلك السلطة المنبثقة عن امتلاك الخطاب من قبل شخص بعينه. وفتح هذا الوضع المجال أمام إمكانية ظهور سلطة القارئ/ المؤلف.

### الفضاء المعلوماتي وسلطة القارئ/ المؤلف

تسمح تكنولوجيا النص الفائق والشبكي بالسفر بين صفحات النصوص والانتقال السريع من نص إلى آخر بواسطة الروابط الفائقة. وتتعدد وضعيات عملية الاسترجاع أو الإبحار في الشبكة العنكبوتية بحسب الظروف وملامح القراء.

يقدم الباحث كروسني أربعة تصنيفات لأنواع الإبحار:

- الاسترجاع، ويستند إلى طريقة منهجية في البحث عن المعلومات انطلاقًا من هدف محدد؛

- الاستكشاف، ويتعرف القارئ إلى الروابط بين النصوص الفائقة؛

(33) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson, Theory and History of Literature; 10 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 15.

نقلًا عن: ريفكين، ص ٤٠٠.

(٣٤) الرزو، ص ٢٢٦.

- التعقب أو الرفرفة، وينتقل القارئ بين النصوص بحسب محاور اهتمام غير واضحة تمامًا في ذهنه.
- التجول أو التسكع، وهو تحول من نص إلى آخر من دون هدف معيّن(٣٥).

لا يؤدي الإبحار على «الويب» بالضرورة إلى بحث القارئ عن المعلومات بحثًا معمَّقًا، بل إنه يتراوح بين التعمق في البحث والانغماس والسطحية؛ فهو يعيش وضعية الضياع في الفضاء الإلكتروني (الفرط المعلوماتي)، ويسعى إلى التوفيق بين طريقة البحث وفق حاجته إلى المعلومات واستراتيجية قراءة النص الفائق للتعرف إلى المحتويات ومختلف أوجه الترابط(٣٦). ولقد انعكست التحولات التي شملت النص الفائق – خاصة ديناميكيته – على عملية القراءة، وأتاحت للقارئ إمكانية التدخل لتغيير الجمل والفقرات وتغيير أماكنها وإعادة ترتيبها وإدخال تعليقات عليها، بل حتى تأليف أجزاء إضافية، وبذلك يتحول القارئ إلى مؤلف مشارك. يقول روجيه شارتيي: «إن الفرق الذي كان جَليًّا للعيان بين مؤلف النص وقارئ الكتاب، قد مُحي لفائدة واقع آخر، يتمثل في أن القارئ تحول إلى أحد العناصر للكتابة بأصوات عدة، أو على الأقل، يكون في وضعية تمكنه من تكوين نص جديد من خلال أجزاء يكون قد اقتطعها وأعاد تجميعها بكل حرية»(٣٧). ولقد أدى التقارب بين وظيفة القارئ والمؤلف إلى ظهور مفهوم «القارئ/ المؤلف»، ومعه تطرح مشكلة الملكية الفكرية.

ضمن سياق أنطولوجية العملية التواصلية، صارت الذات القارئة في بيئة النص الفائق، من جهة بمثابة «المستجوب والمجيب الآليين، والرامز وفكاك الرموز، والمرسل والمرسل إليه، حيث لم يَعد (أمام القارئ) أي آخر، كما لم تَعد هناك وجهة نهائية أو غاية أخيرة أو مقصدية خارجية. وكل ما في استطاعة (القارئ) هو إنتاج وإعادة إنتاج ذاته إلى ما لا نهاية»(٣٨)، أي إنها ذات تعيش نشوة الاتصال، من خلال انقسامها على نفسها بين مقام الإرسال والتلقي، وإنها، من جهة ثانية، طبقة خارجية للشاشة، حيث تربط المستخدم مع شاشة الحاسوب ومن ورائها النص الفائق علاقة تداخل جذري، وليس فقط علاقة تفاعلية(٣٩).

فتح الفضاء المعلوماتي الباب واسعًا أمام فعالية القارئ وتحوله إلى ذات منتجة، إلى درجة امّحاء الحدود الفاصلة بين المؤلف والقارئ، ولكنها في الوقت ذاته حولت هذه الذات المتشظية التائهة أمام الكَمِّ المفرط من المعلومات والنصوص، إلى ذات مُستلبة، غايتها إدامة الاتصال، وعدم ترك مسافة فاصلة بين الذات والموضوع، لتُعيد النظر في الموضوع وتنتقده. لذلك، يمكن القول إن الذات بافتقادها ملكة النقد والمسافة الفاصلة تكون قد سقطت في سلطة النص الفائق، وتحوّل وعي الذات المؤلفة القارئة إلى وعي مزيف ومقلوب.

---

(35) Hervé Le Crosnier, «L'Hypertexte en réseau: Repenser la bibliothèque,» *Bulletin des bibliothèques de France*, no. 2 (1995).

نقلًا عن: وحيد قدورة، **الاتصال العلمي والوصول الحر إلى المعلومات العلمية: الباحثون والمكتبات الجامعية العربية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠٠٦)، ص ١٩٤ – ١٩٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(37) Roger Chartier, «Du codex à l'écran: les Trajectoires de l'écrit,» *Solaris*, vol. 1 (1994).

نقلًا عن: قدورة، ص ١٩٤.

(٣٨) بودريار، **الفكر الجذري**، ص ٧١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٧١.

## منطق سلطة الخطاب الافتراضي ومآلاته

يستمد الخطاب الافتراضي سلطته من منطق اشتغال الفضاء المعلوماتي، الذي يقوم بناؤه الداخلي على اللاانتظام في الهندسة، واللاخطية في الانتقال. **فما هي آليات سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي؟ وكيف ينتج الخطاب الافتراضي في الفضاء المعلوماتي سلطته؟**

### آليات سلطة الخطاب الافتراضي في الفضاء المعلوماتي

يرتكز الفضاء المعلوماتي في تعامله مع الكيانات الرقمية على آليات الدمج والاحتواء بين المتضادات، والانتقال الدوراني، (المادي/ اللامادي، الواقع/ الخيال، المعنى/ اللامعنى، الرسالة/ الوسيط). **فكيف تتم عملية الاحتواء بين الوسيط والرسالة؟ وكيف يتم تعويم المعنى؟**

#### مفارقات الوسيط والرسالة والسلطة في الفضاء المعلوماتي

يحيل مفهوم الوسيط إلى مبدأ التغلب على المسافة خلال التواصل(٤٠). ويتضمن القاموس معنيين لكلمة وسيط (Medium): المعنى **الأول** يعتبر أن الوسيط يمثّل الوسيلة التي يعبّر بها عن شيء ما. أما المعنى **الثاني**، فيعتبر أن الوسيط يمثّل المادة البينية التي توصل عبرها الانطباعات إلى الحواس. وفي المعنى الأول يُنظر إلى الوسيط باعتباره مسهلًا، أما في المعنى الثاني فيُنظر إليه باعتباره محيلًا إلى فكرة الآثار التي يحدثها الوسيط في عملية التواصل، من خلال فكرة المادة البينية(٤١).

لم يعرف مفهوم الوسيط اهتمامًا واسعًا إلّا مع كتابات مارشال ماكلوهان المستقبلية قبل نهاية ستينيات القرن الماضي، وذلك من خلال مصنَّفيه المهمين اللذين أحدثا ثورة في أدبيات الاتصال، **الأول** هو كتابه **فهم وسائل الإعلام**(٤٢)، الذي اقترح فيه النظر إلى التقنيات الاتصالية على أنها «امتدادات» مكانية للحواس البشرية(٤٣). **والثاني** كتابه **الوسيط هو الرسالة**(٤٤)، وقد قدّم ماكلوهان فيه أهم مصطلحات العصر الإلكتروني الجديد ومفاهيمه، وأبعاد مرحلة ما بعد الحداثة في آفاق شبكات الحواسيب التي ستنتشر في مختلف بقاع المعمورة(٤٥). ويصرح ماكلوهان بأن الوسيط الاتصالي هو عين الرسالة، وبالتالي له أهمية كبيرة في مقابل الرسالة أو المحتوى ذاته، فالرسالة تذوب في الوسيط، وقيمتها مرهونة بطبيعة الوسيط الذي تمر منه.

---

(٤٠) يلاحَظ أن أغلب أسماء تقنيات الاتصال والإعلام في اللغات الأوروبية (التلفون والتلفزيون والتلغراف...)، يبدأ بالكلمة اليونانية «تلي» (tele)، ويُفهم من هذه البادئة أن الوسيط هو عملية تسهيل أو توصيل، أي جلب أحداث بعيدة إلى أماكن وجودنا. انظر: جون توملينسون، **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة؛ ٣٥٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ٢٠٨- ٢٠٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(42) Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Edited by W. Terrence Gordon, Critical ed. (Corte Madera, CA: Gingko Press, 2003), Original Work published in 1964.

(٤٣) توملينسون، ص ٢٠٨.

(44) Marshall McLuhan and Quentin Fiore, *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*, Produced by Jerome Agel (Corte Madera, CA: Gingko Press, 1967).

(٤٥) علي محمد رحومة، **الانترنت والمنظومة التكنو - اجتماعية: بحث تحليلي في الآلية التقنية للانترنت ونمذجة منظومتها الاجتماعية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢١٧.

ويستلزم اختلاط الوسيط بالرسالة الدمج بين المرسل والمرسَل إليه، وهو ما يرسخ اختفاء كل البنى الثنائية والقطبية التي تبني التنظيم الاستدلالي للغة، وكل تمفصل محدد للمعنى المستمد من شبكة الوظائف المشهورة عند جاكبسون (Jakobson). ويؤدي هذا الاختلاط بين مقامات الإرسال والاستقبال إلى عدم القدرة على تعيين نقطة الانطلاق، ولا يعود هناك مؤسسة للسلطة بين المرسل والمتلقي، فالسلطة غير محددة المصدر ولا يُعرف أصلها، وإنما هي دورة لا متناهية بين موقعي المسيطر والمسيطَر عليه، لتختفي السلطة بمعناها الكلاسيكي؛ فدوران السلطة في الخطاب الشبكي يقضي علىَ أي موضعة للمؤسسات والأقطاب، ولا تعود شرعيتها مستمدة من وضعية أنطولوجية وجودية هرمية، أي من الذي يعلو شأنًا أو يملك قوةً أكبر، وإنما من سلطة شبيهة بسلطة المُحَلِل النفسي، يستمدها من المُحَلَل نفسه. وضمن هذا الانتقال بين «المُحَلِل» و«المُحَلَل» تضيع السلطة وتتحول إلى تلاعب كامل، لكن من دون ضياع مفعولها. إن اصطناع قلب الأقطاب أو دمجها هو الخدعة العبقرية الكائنة في سر كل خطاب للتلاعب. لذلك، يكمن سر كل سلطة جديدة اليوم، وفي كل الميادين، في **محو مسرح السلطة**، وهو ما ينجم عنه هذه الغالبية الصامتة المميزة لعصرنا(٤٦).

ليس في إمكان المتأمل في هذه القوة المترتبة عن دمج الوسيط بالرسالة أو ذوبانها فيه، لدى كل من ماكلوهان وبودريار، أن ينسب هذه القوة في أي حال من الأحوال إلى هذه القدرة الدمجية السحرية، لأن السلطة ذاتها استراتيجيا معقدة تقوم على احتكارات رؤوس الأموال المجتمعية والرمزية في الواقع الإنساني الاجتماعي. لذا، فإن من أهم الانتقادات التي وجِّهت إلى نظرية الوسيط تركيزها الضيق على الوسيط بدلًا من الإطار السياسي والاقتصادي والثقافي الأوسع لعملية الاتصال، فهي تتجاهل الأيديولوجيات والقضايا الأساسية المتعلقة بالسلطة الاقتصادية والسياسية والمؤسسية(٤٧).

لم تقلل الانتقادات التي وجّهها السوسيولوجيون إلى نظرية الوسيط الماكلوهانية من أهمية وظيفة الوسيط في تحقيق التفاعل الاجتماعي، وإنما تزايدت أهمية الوسيط، خاصة بعد التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال التفاعلية. ويتجلى ذلك في العناية بتطوير الوسيط نفسه من حيث نوعيته وسرعته، والانتقال به من حال أحادية الاتصال إلى القطبية المتبادلة، إلى جانب كونه أداة التفاعل الفعلي بين المرسل والمتلقي، حيث أضحت «التفاعلية اليوم تتمثّل في الدور الذي تحوَّل المتلقي بمقتضاه إلى فاعل في وضع الأجندة»(٤٨). ولكي نقترب من فهم تطور المقاربات النظرية المرتبطة بوسائل الإعلام والاتصال واستخداماتها، يمكن تأكيد ما ذهب إليه بروكس من كون علم الاجتماع الإعلامي رَحَّل أسئلته المعرفية، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، من مركزية الوسيلة الإعلامية، أي من تأثيرها المركزي ذي الاتجاه الرأسي إلى مركزية المتلقي،

---

(٤٦) جان بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص٨٤-٨٥، الهامش.

(٤٧) تعرضت كتابات ماكلوهان لانتقادات متعددة من قبل جوناثان ميلر (١٩٧١)، ووليامز (١٩٧٤)، وفيرغسون في الفترة المعاصرة (١٩٩٠-١٩٩١)، كما شمل النقد آخرين من أنصار نظرية الوسيط المعاصرين، أمثال جوشوا ميرفيتز، خاصة من قبل سيلفرستون (١٩٩٤). انظر: J. Miller, *McLuhan* (London: Fontana, 1971), and Roger Silverstone, *Television and Everyday Life* (London; New York: Routledge), 1994.

(٤٨) عبد الله الزين الحيدري، «الإعلام الجديد: النظام والفوضى،» في: أبحاث المؤتمر الدولي: **الإعلام الجديد: تكنولوجيا جديدة.. لعالم جديد**، جامعة البحرين ٧-٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٩ ([مسقط]: منشورات جامعة البحرين، ٢٠٠٩)، ص ١٣١.

أي ماذا يفعل المتلقي بوسائل الاتصال والإعلام (٤٩)؛ فانتقال اهتمام الدراسات الاتصالية من الوسيط إلى الاهتمام بعملية التلقي مع ظهور تكنولوجيا الاتصال التفاعلية، سيمنح المتلقي إمكانية إنتاج العملية الاتصالية، من خلال فهم معنى الرسالة الاتصالية وبنائها، وهو ما سيعيد الاعتبار إلى سلطة المتلقي في بناء الخطاب وإعادة صوغه، لكن، **هل يعمل الفضاء المعلوماتي حقًّا على إنتاج المعنى، ويترك للمتلقي إمكانية فهمه وإعادة بنائه، أم إنه يعمل فقط على تعويم المعنى وجعله أكثر قابلية للانفلات؟**

## حضور المعنى وغيابه في الفضاء المعلوماتي

تخضع عملية إنتاج المعنى لسيرورة إدراكية معقدة ترتبط أساسًا بالتصورات الأنطولوجية التي يتبنّاها الإنسان لوصف الكينونات الوجودية، وتوفير وصف شمولي وتفسير لكل ما هو كائن على أرض الواقع. لذلك، تُعتبر الأنطولوجيا أداة مرجعية توفر لنا فهمًا أعمق للواقع والكينونة. ويرتبط إنتاج المعنى في الفضاء المعلوماتي ارتباطًا وثيقًا بالأنطولوجيا المعلوماتية التي تمتاز بكونها آلية معالجة لكيانات تقليدية أو معلوماتية، تستمد وجودها من الارتباطات القائمة بينها وبين غيرها من المستويات الوجودية، لضمان تطبيقها على أرض الواقع التقليدي أو البيئة الرقمية عبر آليات معلوماتية يوظف فيها المنطق الرياضي المحوسب(٥٠).

تحكم علاقةَ الفضاء المعلوماتي، باعتباره وسيلة إعلامية جديدة، بالمعنى وإنتاجه ثلاثُ فرضيات أساسية(٥١): إما أن ينتج المعنى، ولكنه لا يتمكن من تعويض الخسارة الحادة في الدلالة في جميع الميادين، وإما أن لا علاقة له بالدلالة، أي إنه خارج المعنى، وهذه فرضية شانون (Shannon) التي تعتبر دائرة الإعلام مجرد أداة أو وسيط تقني لا ينطوي على أي غائية في المعنى، وإما أن على العكس من ذلك، ثمة تلازم مطلق وضروري بين الاثنين بحيث يكون الإعلام مدمرًا للمعنى وللدلالة بصورة مباشرة أو مزيلًا لهما(٥٢). لكن الفرضية الأخيرة تتعارض مع ما يُؤمل من الإعلام بكونه إنتاج تداول مسرع للمعنى، أو فائض قيمة المعنى. ويتم تقديم الإعلام بوصفه منشئًا للتواصل. وحتى لو كان الهدر كبيرًا، فثمة إجماع عام يرى أن هناك على العموم فائضًا في المعنى يعاد توزيعه في جميع ثنايا المجتمع، وهذا الإجماع التواطئي هو ما يكوّن مصداقية الحداثة الغربية، والتي من دونها تنهار مصداقية التنظيم الاجتماعي(٥٣). لذلك؛ يعتقد بودريار أن الإعلام وتكنولوجيا الاتصال يلتهمان مضامينها بالذات، كما يلتهمان التنظيم الاجتماعي في الوقت نفسه، لسببين:

(٤٩) نصر الدين لعياضي، «الرهانات الإبستمولوجية والفلسفية للمنهج الكيفي: نحو آفاق جديدة لبحوث الإعلام والاتصال في المنطقة العربية،» في: **الإعلام الجديد: تكنولوجيا جديدة.. لعالم جديد**، ص ٢٠.

(٥٠) الرزو، ص ١٦٥.

(٥١) يتحدث جان بودريار في كتابه **المصطنع والاصطناع** عن الكيفية التي ينتج بها الإعلام معانيه ومضامينها، والطرق التي يلتهم بها هذه المعاني. وعلى الرغم من كونه يحلل هذه العلاقة في إطار محدود (الإعلام والمعنى)، فإنه سيتوسع في كتب أخرى، ويَحمل هذه العلاقة على نظم تكنولوجيا الافتراضي والفضاء السايبري عمومًا. لذلك، نعمل هنا على مجاوزة هذه العلاقة إلى الفضاء المعلوماتي على وجه العموم. انظر، على سبيل المثال: بودريار، **الفكر الجذري**.

(٥٢) بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

- بدل أن يعمل الإعلام على خلق الاتصال، فإنه يستنفد ذاته في إخراج الاتصال، وبدل أن ينتج المعنى فإنه يستنفد ذاته في إخراج المعنى (سيرورة اصطناع)(٥٤)؛

- إن الميديا والإعلام المُلزِم يتابعان، خلف هذا الإخراج المحتدم للاتصال، تفكيكًا للاجتماعي لا يقاوَم. وهكذا، يحوِّل الإعلام المَعنى والاجتماعي إلى نوع من سديم مكرس لا لمزيد من الإبداع، بل لإحداث القصور الشامل(٥٥).

إن النتيجة الأساسية التي تترتب عن ابتلاع تكنولوجيا الاتصال للمعنى، هي تحولها وحدها إلى حدث، وتصير هي نفسها الواقع، بعدما تبخرت المضامين والمعاني. لذلك، يطرح هذا الاندماج بين الوسيط والرسالة مشكلة العلاقات بين التفكير والسرعة، وهو ما يترتب عنه صعوبة بناء المعنى والأفكار. وهنا، يقر بورديو بأن الإعلام لا ينتج إلا «مفكرين على السريع، عندما يُعطى الحديث لمفكرين أُجبروا على أن يفكروا بسرعة متزايدة. والدافع الذي يدفع إلى قبول التفكير السريع في الإعلام، يرجع إلى أن الأفراد الذين يفكرون من خلال هذه التقنيات لا يفكرون إلّا من خلال **(الأفكار الشائعة)**، تلك الأفكار التي يتقبلها الجميع، تافهة مبتذلة، تقليدية، وسطحية شائعة ومشتركة، لكنها هي أيضًا تلك الأفكار التي عندما تتلقاها يكون قد تم قبولها بالفعل، بحيث لا يكون هناك محل لطرح مشكلة التلقي والإدراك بعد ذلك»(٥٦). فالغاية الأساسية لعملية الاتصال في تكنولوجيا الاتصال المعاصرة هي **استيفاء عملية التلقي بشكل قبلي ولو على حساب التواصل ذاته**. إن المستخدم المتلقي يكون قد قام قبل أن تتم عملية الاتصال بفك رموز الرسالة، لأنها لا تصل إليه مشفرة بل حاملة للمعنى المتفجر والمؤقت من تلقاء ذاته، «فعندما ترسل «**فكرة شائعة**» فإن ذلك يعني أن الأمر قد حسم بالفعل؛ لقد تم حل المشكلة مقدمًا... **إنه عبارة عن نوع من الاتصال الذي لا يتضمن أي معنى آخر غير فعل الاتصال ذاته**»(٥٧). ولهذا السبب، فلكي يحقق وسيط الاتصال غايته يتوجب عليه **أن يفقد الكثير من حدته**، ويتخلى عن كل ما من شأنه **أن يسبب الانقسام**، كما يتوجب عليه أن يلتزم أكثر بمراعاة «**ألا يصدم أحدًا**»(٥٨).

إن ملاحظة انبجاس المضامين، وابتلاع المعنى، وتلاشي الوسائطية نفسها، وانبجاس الاجتماعي في الجماهير(٥٩)، والتفكير على الجاهز، ولا تشفير الرسالة الإعلامية، وتحميلها فرط المعنى المنفجر في وجه المتلقي، لا تتحقق سلطته المكبلة لإمكانية النقد والرفض، إلا من خلال إعادة الشائع واصطناعه نسخًا متعددة إلى حد الابتذال، وهدم للمعنى إلى درجة الكارثة.

يظهر من خلال هذا التحليل أن تكنولوجيا الاتصال مصابة بالإحباط الذي يطاول السلطات جميعها (المؤسساتية والسياسية والوسائطية)؛ فهي ترى في نفسها سلطة متجاوزة لا تستطيع الاستمرار في الحياة

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥١.

(٥٦) بيير بورديو، **عن التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة وتقديم درويش الحلوجي (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ٢٠٠٤)، ص ٦٥- ٦٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٥٩) بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ص ١٥٢-١٥٣.

إلا بإعادة إنتاج مأزقها وفشلها. لذلك، أصبحت تكنولوجيا الاتصال تدور حول نفسها وتعيد إنتاج مأزقها الخاص في شكل فرجة أو تسلية، إذ لم يعد بمقدورها أن تجد لنفسها معنى خارجها، ولا أن تتجاوز كونها وسيطًا قادرًا على تسمية العالم وتقديمه كمعلومة ومنحه معنى(٦٠).

إن قدرة سلطة تكنولوجيا الاتصال تتجلى في تعويم المعنى، وحمل الدال على دلالة لا مرجع لها ولا سياق. هذه السلطة نابعة في الأصل من دمج الوسيط والرسالة التي جرى تناولها بقليل من التحليل في الفقرة السابقة، لكن الأكيد أن هناك عوامل متعددة تساهم في إنتاج نمط سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي، نكون هنا أشرنا فقط إلى بعضها، من دون أن ندعي الإلمام بها في كل مفارقاتها والتباساتها المتعلقة بقضية إنتاج الهيمنة والسيطرة.

## مآلات سلطة الخطاب الافتراضي

إن الآليات التي يشتغل بها الخطاب في الفضاء المعلوماتي هي التي تفرض عليه أن يكون المحضن الخصب للأيديولوجيا، فينقلب الوعي، وتغدو فعالية الذات أقرب إلى انفعاليتها، ويصير المعنى حاضرًا وغائبًا في الوقت ذاته.

### أيديولوجيا الخطاب في الفضاء المعلوماتي

يتصف الخطاب في الفضاء المعلوماتي بصفتين أساسيتين: الانفتاح والبساطة التي تخفي التعقيد، والحمل النحوي المفرط، وهما صفتان تعكسان في نظر المدرسة النقدية الألمانية حقيقة انغلاق الخطاب العميق. ويترتب عن انغلاق الخطاب، كما رأى ماركوز، أثران، الأثر **الأول** هو تغيُّر دقيق في الطريقة التي نتكلم بها على الأشياء، وخصوصًا في المجال العام، حيث تتم إزالة تدريجية للبُعد النقدي في استخدام اللغة(٦١)، لأنه لم يعد ثمة حيز يمكن فيه لمستقبلي الرسائل أن «يفكروا» في بدائل ويتخذوا موقفًا نقديًا حيال الأشياء، فالألفاظ والمنطوقات تلتحم معًا في بنية لا تقبل الانقسام ولا التغير، وتطغى على عقل القارئ ببراءتها الطبيعية ومباشرتها، ولا تترك له مجالًا للتمييز بين عناصرها أو تطوير فكر نقدي، لأن الرزمة كلها إنما تتحرك كوحدة واحدة مختومة، ومصنَّفة(٦٢).

الأثر **الثاني** هو تمرير معان متناقضة تمامًا، من قبيل المعنى وضده، أو الحقيقة واللاحقيقة(٦٣). ويتوقع ماركوز أن يُحدث استخدام اللغة المختصرة المستمدة من عالم التجارة والدعاية استجابات وردود

---

(٦٠) بودريار، **الفكر الجذري**، ص ٤٩-٥١.

(٦١) إن لغة الدعاية المستبدة غدت على نحو متزايد معيار الخطاب الشعبي عمومًا، وأغرقت قضايا الشأن العام في لغة التجارة، على صورة ما يدعى اليوم سياسات المقتطفات الإعلامية (Sound -byte) وتعليقات خبراء الدعاية (Spin-doctor). ينطبق هذا الحكم حتى على الخطاب الإعلامي والكيانات النصية في الفضاء المعلوماتي، وخاصة عندما تكون غاية هذه الخطابات اقتصادية وتجارية وسياسية، على الرغم من كون ماركوز يتحدث عن الخطاب الدعائي. انظر: آلن هاو، **النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: دار العين للنشر؛ الإسكندرية: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ص ١٢٨- ١٢٩.

(٦٢) يرى بيتر ووماك أن **الإعلانات وأساليب الكتابة الواثقة من نفسها** تتصف، على الرغم من إبهامها - مقتفيًا في ذلك رؤية ماركوز - بسمتين محددتين: **أولاهما** هي ما يسميّها «الاكتظاظ» الذي يسعى، كما في أي إعلان، إلى الطغيان والسيطرة. والسمة **الثانية** هي وجود وفرة لأفعال «الأنا الأعلى»، تلك الأفعال التي تفيض بكثير ممّا فيه خير الجميع. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨- ١٢٩.

(٦٣) مثل تمرير أفكار «إلقاء القنابل بدقة بالغة» أو وصف رونالد ريغان للصواريخ البالستية داخل أوروبا بأنها «المحافظة على السلام».

أفعال آلية لدى البشر(٦٤). لقد أصبح الأسلوب التجاري هو أسلوب التعامل مع كل القضايا والأمور، ويشمل هذا الأسلوب رسائل ترسل عبر «بيتّات» (Bits) في ثوان عدة، تجنب المناقشات المفصلة أو المعقدة(٦٥).

هكذا، يتخفى الخطاب في الفضاء المعلوماتي وراء أيديولوجية التبسيط والتسطيح واكتظاظ المعنى وانغلاقية الجملة والاستناد إلى المرجعيات الأخلاقية الكبرى، لإنكار القارئ / المؤلف حقه في النقد، وإسقاطه في **سلطة النقر** (Clic) على الأيقونات والعلامات، واتباع مساراتها الوهمية الافتراضية اللامتناهية، إلى درجة أننا كثيرًا ما ننقر ونحن في خضم عملية الإبحار من دون الالتفات إلى المحتوى الذي يطل علينا من «النوافذ» المحذرة، لأننا وقعنا في استعباد ما يخفيه التتالي غير المنقطع من الصور المسترسلة والنصوص الثاوية المختلفة، والتي لا نتخذ منها أي مسافة نقدية.

تؤدي سرعة الانتقال بين صفحات «الويب» المختلفة إلى تقادم «الأحداث» والبيانات بسرعة مضاعفة، وإلى تناقص مطرد لعُمر المعرفة التي تتضمنها، الأمر الذي يؤكد أن شدة أيض المعرفة في تزايد(٦٦). لكن هذا التسارع في الأيض يقابله المستخدم بالمزيد من **الإبحار التسكعي والإدراك الانفلاتي**، حيث يتحول فرط المعلومات إلى بحر تيه وضياع، نسقط فيه برغبتنا، وتستعبدنا سلطة تشعبه الفائق. وتمارس هذه السَلطة عمومًا، في شكل سلطة رمزية لينة، لا تبدي أي مظهر من مظاهر العنف والإرغام، وإنما يقع تواطؤ متبادل بين المتسلِّط والمتسلَّط عليهم، بل تصير السلطة في بعض اللحظات مطلبًا نفسيًا وغاية وجودية، يتحقق معها الارتياح النفسي، والطمأنينة الأنطولوجية، والحرية الماهوية. فلنراقب حالتنا النفسية، كما يقول ولتون: «عندما ننفصل عن حاسوبنا أو عن هاتفنا الجوال لأكثر من يومين، لا يمكن تصور ذلك، وكثير منا سيصاب بإعياء في مثل هذه الحالة»(٦٧)، بل سيصاب بقلق وجودي ماهوي، حيث يتحدد الوجود الإنساني بامتلاك تكنولوجيا الاتصال، والربط الدائم مع شبكة «الويب»، وخارج هذا التحديد الوجودي الماهوي يشعر الإنسان بالتيه والضياع في اللحظة التي ينفصل عنها. لقد أضحى تحديد الإنسان بكونه كائنًا عاقلًا وناطقًا، تحديدًا اختزاليًا؛ فهو، إضافة إلى كونه عاقلًا وناطقًا... كائن اتصالي بامتياز في الفترة الراهنة. وإذا كانت الماهية الاتصالية تتعين اليوم كماهية ملازمة للذات الإنسانية في حال ارتباطها وإدامة اتصالها، وتعبّر عن الاندماج في السياق العالمي المعولم، والحضور الفاعل، والوجود المتسارع، فإن «التقنية التهمت أبناءها، سيما وأن ما نُؤْثِره في هذه التقنية هي السرعة والكفاءات والتفاعلية ومشاعر الحرية التي تتولد عنها، وكلها بعيدة كل البُعد عن إدراك ما تكتنفه من إدمان...»(٦٨).

بالعودة إلى أيديولوجيا التقنية في ميدان التواصل، نرى أن الخروج منها يعني الخروج من التقانوية، أي إن التقدم التقني لم يعد مرادفًا للتقدم في التواصل، كما إن الإعلام لم يعد يعني التواصل لأن الوجود

(٦٤) هاو، ص ١٢٧ - ١٢٨.
(٦٥) أندريا بريس وبروس ويليامز، **البيئة الإعلامية الجديدة**، ترجمة شويكار زكي (القاهرة: دار الفجر، ٢٠١٢)، ص ٢٧-٢٨.
(٦٦) ألفين توفلر، **تحول السلطة: المعرفة والثروة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين**، ترجمة لبنى الريدي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٢٣٣.
(٦٧) دومينيك وولتون، **الإعلام ليس تواصلًا** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٢)، ص ٤٦.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٤٨.

الكلي للتقنيات التهم كل روح نقدية بحيث أصبح التواصل من غير تقنية أمرًا مستحيلًا بالنسبة إلى كثيرين (٦٩). وتتغذى الأيديولوجيا التقنية العلمية عند هايدغر من العمل المستمر على تغييب التأمل لدى الإنسان المعاصر بسبب الانبهار أمام التقدم الباهر والفاتن للتكنولوجيا الجديدة(٧٠). لذلك، يرى هايدغر أن «التقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه»(٧١). وإلى جانب ذلك، استطاعت الأيديولوجيا التقنية – في نظر هابرماس – أن توجد مصالح في العالم المعيش مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة، بل إنها اخترقت حدَود الجغرافيا والأمم وجميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والأيديولوجيات(٧٢).

بعد هذا القران الأبدي بين التقنية والأيديولوجيا، هل نوافق ألبير كامي في تعبيره عن «**نهاية الأيديولوجيا**» كما أطلقه في كتاباته الروائية منذ سنة ١٩٤٦؟(٧٣).

لا شك أن العصر الجديد الذي يدخله الإنسان المعاصر مع استحكام تكنولوجيا المعلومات والافتراضي يُنذر بتوظيف جديد للأيديولوجيا، نصطلح عليه بالأيديولوجيا الافتراضية، كي يروج للفكر والثقافة الغربية، ويفرض هيمنة الآلة والحاسوب والمعلومات وتوجيهها إلكترونيًا لتسيير الحضارة الإنسانية والهيمنة عليها. لذلك، فإن الحديث عن نهاية الأيديولوجيا لا يستقيم وديناميكية المجتمعات المستمرة. ونظن أن استحكام الأيديولوجيا بلغ درجة «الحتمية الأيديولوجية» التي يمكن اعتبارها من أهم الآفات التي تهدد الكيان المعلوماتي والتواصل الافتراضي. لذلك، فإن السؤال الأكثر أهمية عند التعامل مع التكنولوجيا الجديدة، وخاصة تكنولوجيا الافتراضي، يدور حول من يتحكم فيها، ومن يمسك بها ويملكها ويديرها ويستثمرها، ضمن شركات عملاقة عابرة للقارات. إن تكنولوجيا الاتصال الكلاسيكية لم تُبرَّأ قط من تهمة الأيديولوجي، **لكن، هل تنجو تكنولوجيا الاتصال التفاعلية القائمة على التغذية الراجعة من هذه التهمة؟**

يعتقد عبد السلام بنعبد العالي أن الوسائط الجديدة التي تقوم على مفهوم التبادل لا تتيح للأفراد تلقّي الأفكار وتشرّب الآراء فقط، وإنما تتيح أيضًا إبداعها، أو على الأقل المساهمة في ذلك الإبداع، وإن يكن على شكل استنكار وتحفظ، أو إثارة للحماسة والمساهمة في النشر...(٧٤). لقد فتحت تقنيات التواصل الجديدة الواقع على ممكنات، وأدخلت عليه شيئًا من النفي، وهو نفي مغاير للسلب الجدلي الذي قامت عليه الأيديولوجيات الثورية في ما قبل. لكن، على الرغم من ذلك، يفتح الواقع على ممكنات حتى وإن لم يقابله بما ينبغي أن يكون(٧٥)،فهل نُؤمن بأن تكنولوجيا الاتصال الجديد عالم ممكن للإبداع والحماسة والفعل الواعي من قِبل الذات؟

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧١-٧٢.

(٧٠) حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت** (الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، ٢٠٠٥)، ص ١٠٠.

(٧١) أبو النور حمدي أبو النور حسن، **يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل**، المكتبة الفلسفية (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٢)، ص٤٧.

(٧٢) انظر: مصدق، ص ١٠٧، وهابرماس، ص ٢٩-٣٠.

(٧٣) راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ ٢٦٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ١٣- ١٤.

(٧٤) بنعبد العالي، **الفلسفة فنًا للعيش**، ص ٤٤.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

لا أظن أن هذا الفضاء الجديد خال من الفعل الأيديولوجي الذي غايته التطابق والانسجام ومحو الاختلافات، وإنما هو فضاء استُبدلت فيه أيديولوجيا الهيمنة والرقابة بفعل آخر أكثر قابلية للتكيف مع واقع المجتمعات الشفافة؛ فمما لا شك فيه هو أن التحول الجديد الذي طرأ خلال العقود الأخيرة، أدى إلى بروز الأيديولوجيا الناعمة واستحكامها، والتي تتمثل في تلك الجرعات اليومية، بل اللحظية، التي تبثها تكنولوجيا الاتصال الكلاسيكية والجديدة على المستوى العالمي، وتتغلغل إلى عقول المشاهدين والقراء والمستمعين والمستخدمين، وتنساب بهدوء وبلا ضجيج[٧٦].

لقد أضحت الأيديولوجيا المعلوماتية أكثر فعالية وقوة، وتزايدت سلطتها، وتحولت من فعل قائم على الهيمنة والسيطرة المادية المباشرة إلى فعل رمزي ناعم ولطيف ومتقبل، بل إلى مطلب يسعى الإنسان إليه وهو راض عنه. إنه لا يستطع التملص من نداء الاتصال وغوايته والغوص في طبقات «الويب»، والنشوة التي يحصل عليها يوميًا، وإن عن بُعد، جرّاء ولوجه المواقع الاجتماعية والمنتديات والدردشة... لا يستطيع التخلي عنها، وإذا ما انقطع عنها، فسرعان ما يعود إليها مرة أخرى.

## حضور الذات وغيابها في الفضاء المعلوماتي

عرف مفهوم الذات منذ سبعينيات القرن الماضي تحولات جذرية بتأثير من البنيوية وما بعد البنيوية والتحليل النفسي، حيث خُلعت فكرة المركزية عنها، واعتُبرت أثرًا من آثار اللغة ولعب الخطابات وتفاعلاتها، وطريقة من طرائق الكلام، وأشكال التمثيل الرمزي[٧٧]، واعتُبرت أيضًا أثرًا من آثار الفضاء الافتراضي وتكنولوجيا المعلومات.

إن النظر إلى الذات الإنسانية كذات متشظية العناصر ومتداخلة السمات مع غيرها، كما تتصورها فلسفة ما بعد الحداثة، سيتحول بعد الطفرة المعلوماتية وبروز التفاعلية إلى نظر إلى ذات تسعى إلى تصور ذاتها في ذوات الآخرين، من خلال الإحساس بقيمة العيش المشترك بآماله وهمومه. ويدفع هذا الإحساس المتنامي بفعل التقارب المكاني والزماني إلى تجاوز مقولات اجتماعية كلاسيكية عدة. ويبدو أن التكنولوجيا الحديثة، خاصة شبكة الإنترنت بطرق تبادلها واتصالاتها، وكذا الهواتف النقالة، تساهم بفعالية في «رفع» النشاط الإنساني في مختلف المجالات، والسمة الأساسية التي تتصف بها الإنترنت هي أنها تمنح الجميع حق الكلام بطرق شتى[٧٨].

إن الانخراط الناتج من التفاعل مع التجارب المتوسطة عبر هذه التكنولوجيا بجميع بيئاتها الافتراضية والاتصالية، لا بد له من تجاوز الأحكام المتسرعة التي ترى في الجمهور المستخدم مجرد كيانات سلبية تنحصر مهمتها في فك مضمون الرسائل الاتصالية، وبناء المعنى الجاهز واستيعابه، بل لا بد من النظر إلى هذه التكنولوجيا الجديدة باعتبارها تفاعلًا مستمرًا مع نشاطنا، لكن من دون السقوط في فخ الحتمية التكنولوجية التطورية التي ترسم مسبقًا معالم الفعل الإنساني وتشترطه.

(٧٦) بورديو، ص ٢٤، مقدمة المترجم.
(٧٧) هاو، ص ٢١٨.
(78) Véronique Kleck, *Numérique et Cie: Sociétés en réseaux et gouvernance*, préface de Manuel Castells, DD: essai; 158 (Paris: C. L. Mayer, 2007), p. 107.

لقد حققت تكنولوجيا الإنترنت، بمختلف مكوناتها وممارساتها، تفاعل الفرد مع الجماعات. وبالتدريج، سيكون هناك الإنسان/ الجماعة؛ ذلك أن الإنسان الذي يعيش مع جماعته في أغلب أوقاته اليومية، يتجسد في الوقت ذاته ضمن جماعات متزامنة متشابكة بشتى أنواع الاتصال المتقدم، الأمر الذي ينتج منه التغيير الكبير في مختلف الأوساط الاجتماعية الأخرى(٧٩). ومع ذلك، فإن عددًا من الباحثين يشككون في هذه النزعة اليوتوبية، لأن من السذاجة أن يُزعَم أن التفاعلات عبر الشبكة المعلوماتية يمكن أن تعيد بناء ذات متحررة من الجسد المادي في ضرب من العوالم الموازية للعالم الحقيقي(٨٠).

يذهب عبد السلام بنعبد العالي إلى أن هناك علاقة جديدة تكرسها تقنيات التواصل الجديدة بين الفرد ونفسه، بينه وبين ماضيه، بينه وبين اللغة، لكن أساسًا بينه وبين الآخرين. هذا ما جعل البعض يمتنع عن وصف ما يتولد من علائق عبر المواقع التي يقال عنها أنها مواقع اجتماعية، بأنها بالفعل علائق اجتماعية، وبالأحرى أن تكون روابط وصداقات؛ فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلّا أنه نسيج مبعثر، أو على الأقل كثير الخيوط ومتشعبها، وهذا يعود إلى طبيعته، ولكن يعود أيضًا إلى انفتاحه اللامتناهي(٨١). إلى جانب ذلك، فإن الانطباع الأساسي الذي نخرج به ونحن نتأمل مجتمعاتنا الحالية هو الحكم عليها بأنها مجتمعات اتصالية، خاصة مع هذا الكم الهائل من المعلومات. ولكن ينتابنا في الوقت نفسه شعور آخر بعدم التواصل؛ فنحن ندخل في الدردشة مع أحد المحاورين الافتراضيين، ولكننا لا ندخل في حوار مع أقرب جيراننا، كما يمكن لنا أن نرسل رسالة عبر البريد الإلكتروني إلى زميل في الفضاء المعلوماتي بدل الذهاب إليه. لذلك، يرى دومنيك والتون أن هذا الانعزال التفاعلي وهذه الوفرة المعلوماتية لا يكفيان لتحقيق التواصل؛ لقد «أصبحت المعلومات وفيرة، والتواصل نادر»(٨٢). وإلى الحكم نفسه اتجه فيليب بريتون عندما تحدث عن كون المجتمعات المتطورة هي مجتمعات اتصالية بشدة، ولكنها قليلة التعارف(٨٣).

أضحى التواصل الحالي شبيهًا بـ«التواصل الآلي»(٨٤)، بلا ذوات، ولا غاية له سوى التواصل نفسه. وقد أدت حوسبة الاتصال ورقمنته إلى تسليع العلاقات الإنسانية، وسلطوية الصناعة الثقافة، واعتبارها قصفًا مستمرًا وتنويمًا للعقول وإسكاتًا للجماهير بوحشية في مجتمع، حيث جرى تصميم الاتصالات على أنها «عالم للموضة المنظمة»(٨٥).

وبات من المؤكد أن تكنولوجيا الاتصال تدفع الذات إلى عالم جديد، وتقذف به داخل عالم افتراضي متشعب ومعولم وكوني، وتنغمس فيه إلى درجة الاختفاء والتيه والاستعباد بفعل قوة الارتباط والوصول

---

(٧٩) رحومة، ص ٢٢٢.

(٨٠) من هؤلاء جون غراي: John Gray, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought* (Malden, Mass: Polity Press, 1997), p.120.

نقلًا عن: توملينسون، ص ٢٧٤.

(٨١) بنعبد العالي، **الفلسفة فنًا للعيش**، ص ٤٥.

(٨٢) وولتون، ص ٢٠.

(83) Philippe Breton, *L'Utopie de la communication: Le Mythe du village planétaire*, la découverte-poche; 29 (Paris: La Découverte, 1997), p. 12.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(85) Armand Mattelart, *L'Invention de la communication*, la découverte-poche. Sciences humaines et sociales (Paris: la Découverte, 1997), p. 11.

الدائم، لكن يمكن لهذا الفضاء أن يفتح آفاقًا جديدة، للذات عندما تستثمر تلك الإمكانات الهائلة لخلق ذات علائقية منفتحة على الآخرين، ومتشبثة بواقعها، لتعمل على تغييره والدفع به.

## خاتمة

نود التشديد هنا على كون منطق الخطاب في الفضاء المعلوماتي يرجع في آليات اشتغاله إلى منطق الفضاء المعلوماتي ذاته، حيث إن الآليات التي يشتغل بها، والتي تطغى عليها صفة التعقيد المتجلية في اللاخطية والانعكاسية والتفاعلية والديناميكية والتعددية، هي نفسها ما يحكم منطق سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي. لذلك، ترتكز سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي على منطق اللاخطية واللاتعين واللانهائية، من خلال قلب مقامات السلطة ومسح مسرحها، لتغدو صيرورة بلا بداية محددة ولا نهاية حتمية، وإنما معطى قابل للتشكل الدائم والمستمر، وكيان محايث وليس متعاليًا على آليات اشتغال الفضاء المعلوماتي. وهي في إطار اشتغالها المستمر ترتكز على التحولات التكنولوجية المتسارعة التي عرفتها مجالات الاتصال والإعلام، وما عرفته من رقمنة وحوسبة وافتراضية وتفاعلية وتشبيك، وخصوصية الكيانات الرقمية التي تستوطنه، والتي تتمثّل في فعالية النص الفائق والشبكي وما يكتنفه من نصوص ثاوية عميقة، وما يحكمه من ترابط للترابط، وسلطة القارئ/ المؤلف وما عرفه من تحولات، خاصة انتقاله من حال السلبية في الاتصال الأحادي إلى حال الفاعلية والمشاركة في التواصل التفاعلي. لكن الإمكانات الهائلة التي يستوعبها الفضاء المعلوماتي لن تُحمل في الغالب إلّا على فعالية واهمة، وقدرة على الإبداع واهنة؛ إذ إن آليات سلطة الخطاب في الفضاء المعلوماتي تقوم على الدمج بين المتضادات والجمع بينها في بوتقة واحدة، حيث لا يمكن التمييز بينها، ولا الفصل بين الأصل ونسخته، ولا بين الواقع وفرط الواقع، والمعنى وأيديولوجية المعنى. إن القدرة على تعويم المعنى وغياب الذات وحضورها وقَلب الواقع وتزييف الحقيقة، هي المآلات التي تحكم منطق فعل الخطاب في الفضاء الافتراضي، وفي عمق هذه المآلات تنتشي الذات بالاتصال، وتَسعد بمواصلة اللاحق، وتسقط في سلطة الإبحار.

محمد الفتحي*

# انتظام مستويات اللغة في اللسانيات البنيوية

تتناول الدراسة مستويات اللغة في اللسانيات البنيوية، بالنظر إلى ما حققته البنيوية في الدرس اللغوي من تراكم وامتداد تجاوز حدود قضايا اللغة ليمتد إلى مجالات علمية ومعرفية متعددة، حيث وفرت أدوات نظرية ومنهجية أغنت اللسانيات الحديثة، ببلورتها تصورًا متكاملًا لانتظام العناصر والمكونات والمستويات اللغوية، وهو ما يشكل إطارًا مرجعيًا لرسم معالم الهندسة اللغوية من منظور لساني حديث.

في هذا الإطار، تعالج الدراسة هندسة مستويات اللغة وانتظامها وفق التصور البنيوي، وذلك من خلال مناقشة مجموعة من القضايا، من قبيل:

طبيعة اللغة ومكوناتها وعناصرها وفق التصور البنيوي؛ مستوياتها؛ كيف تنتظم وتشتغل؛ طبيعة العلاقات الرابطة بينها؛ كيف تتكامل المقاربات البنيوية في تحديد معالم معمارية البناء اللساني نظريًا ومنهجيًا وإجرائيًا.

تنطلق الدراسة في معالجة هذه القضايا من إشكالية المنهج وكيف استطاعت الدراسة اللغوية الحديثة تجاوزها بفضل استفادتها من العلوم الصلبة، وبفضل التطورات التي شهدتها عبر مجموعة من المدارس والاتجاهات.

انصب المحور الأول على المستويات اللغوية بحسب سوسير، حيث جرى التطرق إلى العناصر الأساسية للإطار النظري والمنهجي والإجرائي الذي بلوره سوسير، وكذا تصوره لمفهوم النحو وانتظام المستويات اللغوية وتداخلها ضمن ثنائية العلاقات المركبية والعلاقات الاستبدالية.

وتناول المحور الثاني مفهوم المورفونولوجيا بحسب تروبتسكوي، باعتبار موضوعها هو القضايا المشتركة بين الصواتة والصرف، مع استعراض أهم المشكلات المنهجية التي أفرزها هذا المفهوم.

وانصب الاهتمام في المحور الثالث على قضايا المستويات اللغوية في اللسانيات التوزيعية كاتجاه لساني اتخذ من علم النفس السلوكي إطارًا مرجعيًا في دراسته قضايا اللغة ومشكلاتها. وتطرق المحور الأخير إلى هذه المستويات من خلال أ.مارتيني، واستعرض أهم المفاهيم والأدوات المنهجية التي بلورتها المدرسة الوظيفية، ضمن منظور لساني تواصلي أعاد صوغ مفهوم اللغة ووظائفها وكيفية تمفصلها.

خلصت الدراسة إلى أهم صعوبات البحث ومشكلاته في اللسانيات البنيوية من جهة، وإلى إبراز غنى تصورها النظري والمنهجي من جهة أخرى، حيث انتهت إلى بلورة تصور دقيق لهندسة المستويات اللغوية وانتظامها، وهو ما يشكل أرضية خصبة لتعميق البحث في الهندسة اللغوية وتطويرها.

* أستاذ باحث من المغرب.

تشكّل بنية النظام اللغوي محور اهتمام متزايد للمقاربات اللسانية والحاسوبية بالوقائع اللغوية، وهي تختلف بتنوع الأجيال اللسانية وتعاقبها، حيث برزت مع ظهور الجيل الرابع أسئلة جديدة من قبيل: إلى أي حد يمكن اعتبار اللسانيات الحاسوبية، مثلًا، نظرية لسانية، أم إنها مقاربة توفر أدوات وتقنيات مساعدة، توظف بعد استكمال عملية الوصف والتحليل والتفسير من منظور لساني صرف؟ من ثم، فإن اللسانيات البنيوية حققت، على الرغم من أنها كانت ترتبط بنشأة الدرس اللساني الحديث، تراكمًا وامتدادًا واسعًا إلى مجالات معرفية أخرى منذ النشأة إلى اليوم، ولا تزال أدواتها النظرية والمنهجية والمفاهيمية تستثمر في دراسة الظواهر اللغوية والإبداعية وتحليلها، وتوفر تصورًا متكاملًا لانتظام العناصر والمكونات والمستويات اللغوية، يمكن اعتبارها أرضية خصبة لرسم معالم الهندسة اللغوية من منظور لساني حديث. في هذا الإطار نتناول في هذه الدراسة انتظام المستويات اللغوية من منظور بنيوي، منكبّين على مجموعة من الأسئلة:

ما هي مكونات البنية اللغوية وعناصرها؟ ما هي مستوياتها؟ كيف تنتظم وتشتغل؟ ما طبيعة العلاقات الرابطة بينها؟ كيف تتكامل المقاربات البنيوية في تحديد معالم معمارية البناء اللساني نظريًا ومنهجيًا وإجرائيًا؟

## مرتكزات منهجية

لعل من أهم مشكلات العلوم الإنسانية بصفة عامة، ما يرتبط بإشكالية المنهج؛ إذ تطرح صعوبة دراسة الظواهر الإنسانية دراسة علمية دقيقة، كما هو الشأن بالنسبة إلى العلوم البحتة. وذلك راجع إلى ما تتميز به العلوم الإنسانية من استثناءات وخصوصيات، وإلى تداخل أبعادها النفسية والاجتماعية والثقافية والمعرفية.

بيد أن الدراسات اللغوية، وجراء التطورات الإيجابية التي عرفتها في العصر الحديث، استطاعت أن تتغلب إلى حد كبير على مشكلة المنهج. وبذلك استطاع البحث اللغوي أن يشارك العلوم الصلبة طابعها العلمي وأدواتها الإجرائية.

حققت اللسانيات، بفضل استفادتها من العلوم المختلفة، كالرياضيات والبيولوجيا والفيزياء والإعلاميات، نتائج مهمة، وصاغت آليات تجريبية وفرت لها إمكانية وضع الفرضيات وجربتها في الآن ذاته. وقدمت أجوبة مهمة على التساؤلات التي تطرح حول اكتساب اللغة وتعليمها وتعلمها، وحول مفهوم الملكة والبرنامج اللغوي المخزن في الذهن، وآليات اشتغال الأنظمة اللغوية ومعالجتها الحاسوبية.

تُعتبر سنة ١٩١٦، تاريخ نشر كتاب فردناند دو سوسير (F.de Saussure) **محاضرات في اللسانيات العامة،** مرحلة حاسمة في تاريخ البحث اللغوي. فمنذ تلك الفترة، اتخذ سوسير منحى جديدًا أثّر بشكل عميق في الاتجاهات اللاحقة، ومن بينها اللسانيات البنيوية التي تميزت بطريقة وصفها للنظام اللغوي؛ فهي تميز في عملية الوصف بين أربعة مستويات أساسية، إلا أن هذا التقسيم يمكن أن يثير تساؤلات كثيرة، أهمها على الشكل التالي:

ما مشروعية هذا التقسيم؟ ما هي معايير تحديد هذه المستويات؟ ما مدى انسجام هذا التقسيم وطبيعة النظام اللغوي؟ ما طبيعة العلاقة التي تربط بين تلك المستويات؟

نحاول خلال هذه الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة، مع مناقشة القضايا التي تطرحها. غير أننا لن نقف على آراء جميع اللسانيين البنيويين وجميع الدراسات التي قدمت في هذا المجال، بل نعتمد نماذج محددة، اعتمدنا في اختيارها على كونها تمثل أهم الاتجاهات البنيوية، فضلًا عن أنها تناقش قضية المستويات وتبرز موقف اللسانيات البنيوية من هذا الموضوع. وفي هذا الإطار سنشير إلى سوسير وتروبتسكوي (Troubetzkoy) ونركز على بلومفيلد (L.Bloomfield) وأندري مارتينيه (A. Martinet) وكيفية تعاملهم مع المستويات اللغوية، وقبل ذلك نتناول أهم ملامح الإطار النظري والمنهجي للسانيات البنيوية.

وإذا كانت الدراسات اللغوية ليست حديثة العهد، فإن الدراسة العلمية للغة من منظور لساني اتخذت منحى جديدًا مع ظهور اللسانيات البنيوية التي تعود إرهاصاتها إلى مراحل سابقة. في هذا السياق نستحضر قول فؤاد زكريا: «إن البنيوية من حيث هي منهج قديمة العهد، أما من حيث هي مذهب شامل فهي ظاهرة حديثة في الفكر المعاصر»(١).

وحرصت البنيوية باستمرار على تجاوز مشكلاتها، فأثبت منهجها نجاعته وأثمر في مجالات مختلفة سعت اتجاهات معرفية مختلفة إلى الاستفادة منها؛ ففي مجال الأنثروبولوجيا سعى كلود ليفي شتراوس إلى تطبيق المنهج البنيوي، فنجده في دراسته أساطير الشعوب البدائية يركز على الأنساق الخفية قصد تحديد البنية اللاواعية للعقل. وقد جعلته هذه الدراسة لا يركز على مضمون الأسطورة بل على العلاقات التي تجمعها بغيرها. والشيء نفسه بالنسبة إلى أنساق القرابة، إذ يرى شتراوس أنها لا تفسر من خلال التجربة والملاحظة، بل يؤكد كونها مجموعة من العلاقات الرمزية، كما هي الحال في مجال اللغة.

وفي مجال المعرفة نجد ميشيل فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء** يرصد للعقل الأوروبي ثلاث مراحل، كل مرحلة هي عبارة عن حقبة معرفية متميزة. ويعتبر الأحداث التاريخية والسياسية والظروف الاقتصادية والاجتماعية شيفرة معرفية تقوده إلى تحديد تلك الحقب، ويُعِدّ الحقبة نسقًا مغلقًا وثابتًا.

أما النقد الأدبي، فاستلهم بدوره المنهج البنيوي، ووظف الكثير من المفاهيم التي سطّرتها اللسانيات البنيوية. نستخلص من هذا أن العلوم الإنسانية حاولت في جلّها الاستفادة من المنهج البنيوي ومن أسسه المعرفية.

«لقد أراد عالِم النفس أن يصير بنيويًا في دراسته وتحليله للظواهر والوقائع النفسية، ورغب عالِم الاجتماع أن يكون بنيويًا في معالجته للظواهر الاجتماعية، وحاول ليفي شتراوس أن يضع أسس البنيوية للأنتربولوجيا، وكذلك فعل الاقتصادي والناقد الأدبي وعالم التربية...»(٢). وتقوم اللسانيات البنيوية على مجموعة من الأسس، أهمها:

---

(١) فؤاد حسن زكريا، **الجذور الفلسفية للبنائية**، ط ٢ ([الكويت: جامعة الكويت، كلية الآداب]، ١٩٨٦)، ص ٤.

(٢) عبد العزيز حليلي، **اللسانيات العامة واللسانيات العربية: تعاريف، أصوات** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩١)، ص ٩.

## مفهوم البنية

تُعتبر البنية نظامًا من العلاقات التي تجمع بين العناصر وفق قواعد مضبوطة. معنى ذلك أن البنيوية تنظر إلى الظواهر باعتبارها مكونة من مجموعة من العلاقات، و تستبعد كل تفكير خارجي في دراسة الموضوع، الشيء الذي يجعل البنية تتميز بالشمول والتحول والتنظيم الذاتي.

## اعتماد الوصف

يُعَدّ المنهج البنيوي بصفة عامة منهجًا وصفيًا يعتمد مفهوم المحايثة (L' immanence)، ويكتفي بوصف الظواهر وصفًا موضوعيًا باعتبارها واقعًا معطى من دون محاولة تفسيرها أو الحكم عليها بأنها صحيحة أو خاطئة؛ فلا مجال لتدخّل الذات في الدراسة، وأن كل اللغات متساوية أمام البحث العلمي، ولا فرق بين لغة قديمة وأخرى حديثة، ولا فرق بين لغات الأمم المتخلفة ولغات الأمم المتحضرة. وليست هناك لغة جيدة وأخرى رديئة، فالمقياس الوحيد هو كونها نسقًا من العلاقات والعلامات الرمزية.

## التركيز على المنطوق

تهتم البنيوية بما هو منطوق، فهو الأصل في اللغة، أما الكتابة فمرحلة لاحقة، يشكل هذا الموقف ثورة على النحاة القدامى الذين يهتمون باللغات المكتوبة، لأن المتن المكتوب يعكس مظاهر تجليات الملامح المعيارية المتعلقة الفصاحة.

## اعتماد المتن

تنطلق اللسانيات البنيوية في دراسة اللغة من متن محدد بدل النظر إليها في عمومها، حيث تستعصي النظرة الشاملة؛ إذ تعتمد عينات لغوية تعكس نظام اللغة أو جزءًا منه. ويقوم اللساني بدور فعال في حصر هذه العينات، والتركيز في الوصف والتحليل على ما هو مهم ومفيد فقط، ومن ثم يعتمد مفهوم المفيدية (la pertinence).

## السانكرونية/ الدياكرونية

ميزت اللسانيات البنيوية بين التحليل السانكروني الذي يدرس اللغة دراسة تزامنية في فترة زمنية معينة، من التحليل الدياكروني الذي ينظر إلى اللغة في تطورها. وبهذا يركز البُعد السانكروني على النسق وعناصر الثبات فيه، بينما يهتم البُعد الدياكروني بالتطور. وتنهج البنيوية التحليل الأول، لكونه لا ينظر إلا إلى الواقع الحالي، خلافًا للدراسة التطورية التي لها أفق تعاقبي ضمن ثنائية الماضي/ المستقبل.

السانكرونية وفق هذا التصور لحظة مقتطعة من الزمن وبناء عقلي تجريدي. ومع ذلك، لا تتصور البنيوية وجود قطيعة بين المنهجين، فالسانكرونية جزء من الدياكرونية، وهذه الأخيرة عبارة عن سانكرونيات متتالية، وهذا ما عبّر عنه مارتينيه بالسانكرونية الدينامية.

### المحور الأفقي/ المحور العمودي

تميز اللسانيات البنيوية أيضًا بين المحور المركبي (Axe Syntagmatique) والمحور الاستبدالي (Axe Paradigmatique)، فالأول يحيل إلى العلاقات التي تجمع بين العناصر في المتوالية اللغوية، وهو محور تأليفي يجسد البنية الأساسية للغة. أما الثاني، فيحيل إلى العلاقات بين العناصر الحاضرة في المتوالية والعناصر التي يمكن أن تستبدل بها وتربطها بها علاقات دلالية وصوتية مختلفة.

## المستويات اللغوية بحسب سوسير

لا يمكن الحديث عن اللسانيات البنيوية من دون استحضار جهود سوسير الذي عمل على وضع أسس الدرس اللغوي الحديث، فوجدت بذلك الاتجاهاتُ اللاحقة أرضية خصبة نظريًا ومنهجيًا. وقد اعتبر المادة اللغوية ذات طبيعة غير متجانسة، ويمكن النظر إليها من جهات متعددة، فمن الممكن دراستها من الوجهة النفسية أو الاجتماعية أو الفيزيائية والبيولوجية، ولذلك، لا يمكن أن تكون موضوع اللسانيات، خصوصًا أن الدراسة العلمية تسعى إلى حصر موضوعها وضبط منهجها. فطرح سوسير قضية تميز اللسانيات من باقي العلوم؛ فالعلوم الصلبة موضوعها موجود سلفًا، خلافًا لمجال اللغة، ووجهة نظر الباحث هي التي تحدده، ومن هنا أعطيت الأهمية للسان باعتباره ظاهرة اجتماعية، وباعتباره، على حد تعبير سوسير، معجمًا وزِّعت نسخه بالتساوي على أفراد المجتمع، وهو ذو طبيعة خفية ومجردة: «إنه نتاج اجتماعي لملكة اللغة ومجموعة من الاصطلاحات الضرورية التي يتبناها المجتمع ليتمكن أفراده من التعبير بواسطته عن ملكتهم اللغوية»(٣).

يُعتبر اللسان مقابلًا للكلام (Parole) الذي هو عبارة عن استعمال فردي للغة في سياق معين، وتتضح من خلاله ثقافة الفرد ووضعيته الاجتماعية وميوله النفسية. كما أنه تجسيد للسان (Langue)، وهو ما جعله ذا طبيعة مادية قابلة للتجريب والملاحظة.

في هذا السياق يشير سوسير إلى أن الدليل اللغوي (Signe) ذو طبيعة نفسية، وهو عبارة عن التحام صورة ذهنية بأخرى سمعية، في علاقة اعتباطية وضرورية واصطلاحية؛ «فالعلامة اللسانية لا تجمع بين اسم ومسمى، بل تربط تصورًا بصورة سمعية، وليست الصورة السمعية صوتًا ماديًا، أي شيئًا فيزيائيًا خالصًا، وإنما هي أثر سيكولوجي ناتج من الصوت»(٤).

إن طبيعة العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول قد توهم بأنها تخضع لإرادة الفرد، وبأن هذا الفرد يتمتع بحرية في الربط بين الطرفين، غير أنه لا يستطيع تغيير الوضع والاختيار الذي وقع الاتفاق عليه من طرف المجتمع، لكون اللسان نسقًا متوارثًا وإن يكن خاضعًا لمبدأ التطور.

إن البحث في الدليل، من حيث علاقة الدال بالمدلول وعلاقة الدليل بالمرجع وأيضًا تغير الدلالة وثباتها، بحث دلالي، حيث نستشف من كلام سوسير أن من بين اهتمام اللسانيات البحث في الدلالة، إلا أنه لا يصرح بوجود مستوى مستقل يخص هذا الموضوع.

(3) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale,* publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger, Payothèque (Paris: Payot, 1972), p. 25.
(4) Ibid., p. 98.

وفي مجال الأصوات، يميز سوسير علم الأصوات من الفونولوجيا، فالأول تاريخي يبحث في تطور الأصوات وهو فرع من علم اللغة، بينما تهتم الفونولوجيا بالجانب الفيزيولوجي والفيزيائي للصوت، وهي بالتالي علم مساعد. وانسجامًا مع التمييز بين السانكرونية والدياكرونية، يُطلق سوسير على وصف حالة من حالات اللسان تسمية علم النحو (Grammaire) لكونه يركز على اللغة كنظام. ويؤكد أن التعريف الذي أُعطي لمفهوم النحو في اللسانيات التقليدية ضيق؛ فقد كان يعنى بالدراسة الشكلية المرتبطة بالإعراب والتصريف والتركيب، في مقابل الدراسة المعجمية التي تهتم بمفردات اللغة. وعلى هذا الأساس اهتم الصرف بأقسام الكلم وأصنافه، وبالصيغ الصرفية وبنائها، وهي، كما يبدو، دراسة شكلية، أما التركيب فيشير إلى أن موضوعه هو كيفية التأليف بين الكلمات داخل الجملة والآثار الناجمة عن تلك العملية.

يستخلص سوسير أن هذا التقسيم وهمي وغير مطابق للواقع اللغوي، وإن كان ذا فائدة معينة، فهو لا يخضع لأي منطق. ويلح على أن الحالات التزامنية للسان من حيث العمق ذات طبيعة واحدة، وإلى تلك الطبيعة يُعزى التداخل بين الصرف والتركيب والمعجم. بناء عليه، يظل كل تقسيم مسبق مخالفًا لحقيقة اللسان التي ينبغي النظر إليها في إطار العلاقة بين المحور الأفقي والمحور العمودي: «ما قمنا به سابقًا من تمييز بين العلاقات المركبية والعلاقات الاستبدالية هو الذي يوحى بطريقة تصنيف تفرض ذاتها. وهو وحده الذي يمكن اعتماده كقاعدة لكل نظام نحوي. إن كل ما يمكنه أن يشكل حالة لسان ينبغي أن يرد إلى ما سبق أن سميته نظرية المحور المركبي ونظرية محور الاستبدالي»[٥]، أمام هذه النظرة يتضح رفض سوسير للتقسيم الذي أقامته اللسانية التقليدية لمستويات الدرس اللغوي.

## المورفونولوجيا بحسب تروبتسكوي

أُطلق مصطلح مورفوفونولوجيا (Morphophonologie) على قضايا مشتركة بين الصرف والفونولوجيا، يترجم إلى الفونولوجيا الصرفية، فيعمد إلى تحليل ووصف ما يعترض المورفيمات من تغيرات صوتية يمليها السياق الذي تقع فيه.

ونظرًا إلى ما يتميز به هذا المصطلح من طول حيث يستثقل النطق به، أدخل عليه اللسانيون تعديلًا، فأصبح مورفونولوجيا (Morphonologie). ومن اللسانيين من أطلق على هذا النوع من الدراسة مصطلح مورفوفونيمكس (Morphophonemics أو Morphonemics)، ويفضل الذين يستعملونه مصطلح فونيمكس على مصطلح فونولوجيا. وقد جاء هذا المستوى، على الرغم من المشكلات التي يطرحها، كرد فعل على استبعاد الحقائق النحوية والصرفية في الدرس الصوتي. كما أنه يهدف إلى الاهتمام ببعض القضايا التي تقع وسطًا بين الصواتة والصرف، تفاديًا لإهمالها. يعرّفه معجم لاروس على الشكل التالي:

«المرفوفونولوجيا أو المرفونولوجيا هي بالنسبة إلى مدرسة براغ دراسة سبل استعمال المعطيات الصوتية للغة معيّنة في مجال الصرف، والمرفونولوجيا بحسب تروبتسكوي، تدرس البنية الصوتية للمورفيمات، والتغيرات الناجمة عن عملية التأليف بينها»[٦].

---

(5) Saussure, pp. 187-188.

(6) Jean Dubois [et al.], *Dictionnaire de linguistique* (Paris: Larousse, 1972), p. 326.

وكما يشير النص، يرتبط مصطلح مورفونولوجيا بمدرسة براغ وبتروبتسكوي بصفة خاصة. لكن، هل يُعتبر هذا النوع من الدراسة مستوى من مستويات البنية اللغوية، أم هو على العكس من ذلك، أي اختيار منهجي من اختراع الدارس؟

لكلٍّ من الصرف والصواتة والتركيب وحداته الأساسية المستوحاة من البنية اللغوية، وبين تلك الوحدات علاقة تكوين (Composition)؛ فالصواتة تدرس الفونيم، والصرف يتمحور حول المورنيم، بينما يهتم التركيب بالجملة.

فالوحدات المميزة الصغرى تؤلف وحدة أكبر تقود إلى وحدة أكبر منها، من تم أمكننا الحديث عن التدرج من الفونيم إلى المونيم أو المورفيم، ومن الوحدات الصرفية إلى الجملة.

بالنسبة إلى المورفونولوجيا، فإنها بلا وحدة أساسية خاصة بها على غرار المستويات الأخرى، وهي تهتم في الوقت ذاته بالفونيم والمورفيم، وتلك وحدات أساسية تنتمي إلى مستويين آخرين. فاستحدثت وحدة جديدة اصطُلح عليها بالمورفونيم الذي عرّفه تروبتسكوي بكونه صورة مركّبة لفونيمين أو أكثر قابلين لأن يعوض أحدهما الآخر بحسب شروط البنية الصرفية داخل المورفيم نفسه.

وفق ذلك، يعطي هذا المستوى الأهمية للمورفيم باعتباره صورة مركّبة من فونيمات متعاقبة، غير أن اقتراحات تروبتسكوي هذه لم تحظ بالقبول التام؛ فريفورماتسكي (Reformatski) يعلق على ذلك بقوله:

«تروبتسكوي ابتدع لبنية اللغة وحدة غير موجودة على مستوى الحقيقة الموضوعية للغة... وأنا دائمًا مستعد لتأكيد أن مفهوم المورفيم أسطوري وغير مفيد (non pertinent)»[7]. هذا الرأي يتبنّى موقفًا رافضًا للمستوى الجديد ويهتم بقضايا دراسة البنية الصوتية للمورفيم، ودراسة التغيرات الصوتية الناجمة عن عملية التأليف بين الوحدات الصرفية والاهتمام بالتعاقب.

لكن إذا كانت التغيرات التأليفية ذات طبيعة صوتية، فلماذا لا تُترك للصواتة؟ ولماذا لا يُترك للصرف ما يندرج ضمن مجاله؟ والشيء عينه بالنسبة إلى التركيب؟

يتضح أن على الرغم من أهمية المورفونولوجيا، فإنها لم تجد مكانها المناسب داخل اللسانيات، ولم تلق الاهتمام الذي توخاه تروبتسكوي، ولعل ذلك راجع إلى ما يطرحه المورفونيم من مشكلات. لقد استُبعدت المورفونولوجيا من خلال الدراسات اللغوية اللاحقة، خاصة الاتجاه التوزيعي مع بلومفيلد واللسانيات الوظيفية مع مارتينيه، حيث تم التشديد على منع التداخل بين المستويات اللغوية وضرورة حصر البحث في الظواهر القابلة للملاحظة ورفض مبدأ التفسير والتأويل. ولعل العبارة التالية لريفورماتسكي تحدد دور المورفونولوجيا وموقعها بين باقي المستويات: «المورفونولوجيا ما هي إلا إحدى مشكلات النحو الوصفي»[8].

(7) *Linguistique générale: Système et structure du langage,* recueil d'ouvrages d'auteurs soviétiques de l'Institut de linguistique de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. (Moscou: Editions du Progrès, 1981), p. 136.
(8) Ibid., p. 137.

ومع ذلك، فإن لهذا المستوى أهمية ودورًا في الإحاطة بكثير من القضايا التي من شأنها أن تهمش من خلال الفصل الدقيق بين مستوى وآخر.

بعد هذه الإشارة إلى المرفونولوجيا وموضوعها وإلى بعض المشكلات التي تطرحها، نتساءل: كيف نظر بلومفيلد إلى مستويات الدرس اللغوي والعلاقة التي يقيمها بينها؟

## بلومفيلد والفصل بين المستويات اللغوية

### مجال الدلالة من منظور اللسانيات التوزيعية

أُطلق اسم التوزيعية على اتجاه لساني ظهر في الولايات المتحدة في حوالى سنة ١٩٣٠، فكانت الرغبة في دراسة اللغات الهندو – أميركية ووصف نظامها، وبصفة خاصة كان الاهتمام باللغة في شكلها المنطوق، انسجامًا مع الأساس النظري والمنهجي الذي أرساه سوسير. و تبلورت اللسانيات التوزيعية مع ليونارد بلومفيلد (L.Blomfield) فحدد في كتابه **اللغة** (*Le langage*) مجموعة من المفاهيم وأدوات البحث، متوخيًا من ذلك أن تكون قادرة على وصف اللغات بصفة عامة. ولقد تميز هذا الاتجاه بالتأثر بعلم النفس، لكونه عاصر التيار السلوكي البيهابوري، واستلهم الكثير من مفاهيمه، فحاول تطبيق ذلك على النظام اللغوي.

وانسجامًا مع التصور البنيوي، سعى بلومفيلد إلى دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، منطلقًا من المتن، لكنه حذر من خطر تعميم النتائج على جميع الأنظمة اللغوية، فتعذر إيجاد لغة متجانسة يحد من الفعالية التمثيلية للمتن. ولعل لنظرته هذه ما يبررها؛ فاللغات الهندو – أميركية متعددة ومختلفة في ما بينها. ومن الصعب تعميم النتائج التي يقدمها متن معين على تلك اللغات كلها. من جانب آخر، ركز بلومفيلد على الطابع العلمي للوصف، إذ يؤكد ضرورة اعتماد متن مغلق يعكف عليه الباحث كما يعكف عالم الفيزياء والبيولوجيا في مختبره على موضوع الدراسة العلمية.

وتمشيًا مع الموقف البنيوي العام من علم الدلالة، رفض بلومفيلد اعتماد هذا المستوى في الدراسة اللغوية، فأعرض عن كل تحليل قائم على الاستبطان والنزعة الذهنية، لكونهما عنصرين يحيدان بالبحث عن الطابع العلمي الذي تتوق إليه البنيوية عامة وبلومفيلد خاصة. وفي مقابل ذلك، يقدم، كبديل، ضرورة اعتماد الموضوعية والمادية. أما الجانب الدلالي من اللغة، فيتميز بتعقده وكونه لا يسمح باستخلاص قوانين صورية صارمة ومطردة.

على الرغم من ذلك، خصص بلومفيلد في كتابه فصلًا للحديث عن موضوع الدلالة، عارضًا عبره نظريته بشأن تحليل آليات الكلام وفق المراحل التالية:

**المرحلة الأولى** ترتبط بالمتكلم الذي تحركه عوامل نفسية وفيزيولوجية وتمثل الحافز. أما **المرحلة الثانية**، فهي استجابة لغوية لذلك الحافز، وتشكّل بدورها حافزًا لدى المتلقي، يحمله على الاستجابة. لذا يلح بلومفيلد على ضرورة التركيز على المقام، فالعملية التواصلية لا تُفهم إلا في ضوء ما توفره من شروط، ويرى أن من

مهمات اللسانيات البحث في المقامات التي يستعمل فيها المتكلم اللغة. إلا أنه يشير إلى أهمية تمييز ما يدخل في مجال اللغة ممّا ينتمي إلى مجالات أخرى، كعلم النفس والبيولوجيا. فعلى اللغوي أن يهتم فقط بما هو من صميم جسم الإنسان وكأنه آلة، ذلك أن أنشطته كلها مرتبطة بأسباب، كما هو الشأن بالنسبة إلى مجالي الفيزياء والكيمياء. يقول بشأن هذا: «الكلام يتيح لشخص ما أن يُظهر استجابة عندما يصدر عن المتكلم حافز»(9).

بذلك، تقتضي دراسة الكلام البشري دراسة توالي الدوافع وردود الأفعال لدى المتكلم، والتي ترتبط من جهة أخرى بدوافع وردود أفعال لدى المتلقي. وهكذا يصبح معنى ملفوظ لساني ما هو المقام الذي يوجه فيه المتكلم هذا الملفوظ في علاقته بالسلوك الجواب الذي يثيره لدى المستمع، وهو ما يجعل مقام المتكلم واستجابة المتلقي مترابطين. يتضح ذلك على الشكل التالي:

مقام المتكلم ⟵ الخطاب ⟵ استجابة المستمع

وعلى الرغم من أهمية المقام، يستحيل، بحسب بلومفيلد، دراسته بدقة وموضوعية والتوصل إلى نتائج علمية، لكونه يشمل كل الوقائع والأشياء الموجودة في العالم الخارجي. ولكي نعطي دلالة حقيقية للملفوظ، تتوجب الإحاطة الشاملة والمعرفة العلمية بكل ما يحيط بعالم المتكلم.

ويرى بلونفيلد أنه إذا كان الدارس يستطيع إعطاء تعريف محدد للدلالات التي نلم بأشكالها إلمامًا علميًا، فإنه لا يستطيع تعريف كلمات مثل: حب، كراهية، شعور، فكر... وهي تمثّل جانبًا مهمًا من اللغة، الأمر الذي جعله يصرح بأن دراسة المدلول تشكل نقاط ضعف الدراسة اللغوية، وستبقى كذلك ما دامت معارفنا محدودة. وعندما تتسع وتحيط بالعالم بدقة، نستطيع تجاوز مشكلة المعنى التي تُعتبر حجر عثرة أمام البحث الدلالي. يزكي جورج مونا ذلك بقوله: «علم الدلالة هو القسم من اللسانيات، حيث تطبيق المبادئ البنيوية يصطدم بعراقيل عدة»(10).

ويستدرك بلومفيلد فيقول إننا حتى وإن استطعنا إعطاء تعريف دقيق لكل شكل لغوي، فإننا نبقى جاهلين الظروف الخفية المتعلقة بعالم المتكلم، خصوصًا أنها تتميز بأبعاد نفسية معقدة، فلا نستطيع تقديم إجابة دقيقة وعلمية بشأن استعمال المتكلم تعابير دون أخرى وكلمات دون أخرى، فضلًا عن أن المقامات التي تدفعنا إلى التلفظ متعددة ومختلفة، كما أنها متغيرة، علمًا أن الدلالات اللغوية أكثر خصوصية من الدلالات غير اللغوية. وبناء عليه، يشير بلومفيلد إلى صعوبة دراسة الانزياحات اللغوية؛ فلكل شكل لغوي دلالة خاصة، واختلاف الشكل يؤدي إلى اختلاف المعنى، لكن هناك مشكلات أخرى تتعلق بالمشترك اللفظي والترادف والتعدد الدلالي والمعنى الحقيقي والمجازي.

هذه المشكلات جعلته يصرف اهتمامه عن مجال الدلالة ويركز على دراسة الشكل، وبالتالي فإن حديثه عن الدلالة حديث عما تطرحه من صعوبات، ولا يحاول تقديم نظرية مفصلة حول هذه المسألة.

(9) Leonard Bloomfield, *Le Langage*, traduit de l'américain par Janick Gazio; avant-propos de Frédéric François, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1970), p. 28.

(10) Georges Mounin, *Clefs pour la sémantique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), p. 12.

يلخص جورج مونان موقف بلومفيلد بالقول: «إذا كان بلومفيلد، وهو أحد اللسانيين الكبار في القرن العشرين، قد خصص فصلًا في كتابه – **اللغة** – للدلالة، فذلك، بالضبط، ليشير إلى أن دراسة هذا الجانب تتعذر على المناهج العلمية اللسانية الخالصة»(١١).

## الدراسة الصوتية

تحدد التوزيعية ثلاث مراحل لعلمية التكلم؛ فهناك حالة المتكلم، ثم عملية النطق وآثارها الفيزيائية، وأخيرًا استجابة المتلقي. وتُعَدّ الحلقة الوسطى وسيلة التعبير عن الحافز، وهي التي يتم الاهتمام بها في مجال اللسانيات. يقول بلومفيلد: «اللسانيات بحسب هذا المنظور النموذجي تتكون من دراستين مهمتين: علم الأصوات الذي يدرس الظاهرة اللغوية من دون أن يرجع إلى معناها، وعلم الدلالة الذي يدرس العلاقة بين الصوت والمعنى»(١٢).

إن علم الأصوات عند بلومفيلد يدرس آليات إنتاج الصوت والآثار الفيزيائية الناجمة عن تلك العملية. ويلاحَظ أن بعض أصناف الأصوات ينطق في مقامات خاصة، ويقود المتلقي إلى نوع معين من الاستجابة. كما إن دراسة الصوت تقتصر على الشكل دون الاهتمام بالمعنى، فما دامت معارفنا بالعالم الذي نعيش فيه غير كافية، لا يمكننا دراسة المعنى بدقة، بحسب تعبيره؛ فالإلمام الدقيق بحوافز النطق وما تثيره الملفوظات لدى المتلقي رهين بما لدينا من معارف حول العالم، ذلك أن التصور التوزيعي يؤكد أن ليس في إمكاننا أن نتوقع المقامات التي تدفع المتكلم إلى النطق، ولا نعرف أي ألفاظ سيستعمل، ولا ندري كيف ستكون استجابة المتلقي نظرًا إلى ارتباطها بأبعاد نفسية خفية.

ويشتمل علم الأصوات على فرعين أساسيين: علم الأصوات المخبري وعلم الأصوات الفيزيائي. ومن بين اهتمامات الفرع الأول الجانب الفيزيولوجي، حيث يركز على دراسة الجهاز النطقي ومكوناته وآليات اشتغاله، معتمدًا في ذلك على مجموعة من الآليات والتقنيات الخاصة. أما علم الأصوات الفيزيائي، فيهتم بالآثار الفيزيائية للعملية النطقية، ويعمد إلى تسجيل الأصوات وتحديد خصائصها المادية، وهو بذلك يقوم على الملاحظة والتجربة، فتيسر الحديث عن اختلافات صوتية متنوعة.

غير أن هذا النوع من الدراسة لا يستطيع ربط الصوت بالدلالة، إذ إنه لا يدرس الأصوات إلا من حيث حركة الجهاز النطقي والذبذبات الصوتية، من دون مراعاة عملية التواصل.

يضيف بلومفيلد: «إن علم الأصوات المخبري لا يمكّننا من ربط أصوات الخطاب بدلالاتها»(١٣)، ويشير إلى أن للصوت تحققات مختلفة، وهو يتميز بمجموعة من الملامح التي تصنف إلى نوعين: ملامح مميزة وأخرى غير مميزة، والتمييز بينهما يرتبط بنظام اللغة المدروسة، فما هو مميز في لغة معينة قد لا يكون كذلك في أخرى.

(11) Ibid., p. 12.
(12) Bloomfield, p. 73.
(13) Ibid., p. 75.

ولتحديد الملامح المميزة، يقول بلومفيلد بضرورة تجاوز علم الأصوات إلى مستوى آخر يعرِّفه بأنه «دراسة أصوات دوال الخطاب تسمى الفونولوجيا أو علم الأصوات التطبيقي»(١٤).

أما الفونولوجيا، وعلى خلاف علم الأصوات، فإنها تأخذ الدلالة بعين الاعتبار، فإذا استبدلنا صوتًا بآخر وأدى ذلك إلى تغيير الدلالة، فالأمر آنذاك يتعلق بالفونيم، أما إذا لم تتغير الدلالة، فلا يعدو أن يكون ذلك تحقيقًا للفونيم نفسه، باعتباره وحدة صوتية دنيا وسمة مميزة، وهو يعتمد في تحديد الفونيمات الاستبدال والمقارنة والمعنى: «الملامح المميزة تظهر على شكل مجموعة أو كتلة نسمِّيها في كلتا الحالتين فونيمًا»(١٥).

إن دراسة الأصوات من حيث المخارج والخصائص الفيزيائية تقدم مادة غنية للقيام بدراسة البنية الصوتية للغة معيّنة. وبالتالي، فإن المراحل الأولى هذه تُعَدّ ضرورية، وإن تكن أقل أهمية من علم الأصوات التطبيقي؛ فالشيء الأساسي في اللغة ليس الكيفية التي يتم بها التصويت، أو حركات النطق أو عملية الضغط على الهواء أو تذبذب الوترين الصوتيين، بل هو وظيفة العلاقة بين حافز المرسل واستجابة المتلقي. ولا ترصَد هذه العلاقة إلا من خلال الفونيمات، ولكي تؤدي اللغة وظيفتها يجب أن يتميز كل فونيم من غيره: «لكي تؤدي اللغة وظيفتها، فبالضرورة يجب أن يتميز كل فونيم من باقي الفونيمات»(١٦)، وهذا ما جعل الملامح غير المميزة غير مفيدة، وبناء عليه، لا تؤدي المعطيات الفيزيائية وحدها إلى وصف البنية الصوتية للغة ما دام لها سمات مميزة وأخرى ليست كذلك، في حين تستمد الفونولوجيا أهميتها من التركيز على الملامح المميزة. أما الظواهر التطريزية، فيعتبرها بلومفيلد ثانوية، ويرى أن الفونيم يمكن أن يتحقق بطرق مختلفة، كما يمكن لتحققاته أن تتنوع، ويحدده انطلاقًا من مفهوم التبادل.

إن دراسة الفونيم تخضع بدورها لمفهوم التوزيع والقيود السياقية، فهناك قواعد مرتبطة بالنظام الصوتي للغة المدروسة تقنن عملية التأليف بين الأصوات. كما أن دراسة توزيع فونيم معيّن تعني دراسة تموضعات تحققاته في السلسلة الكلامية، ويطلق بلومفيلد على التغيرات الصوتية مصطلح التنوعات (Allophones)، وهي صنفان: اختلافات حرة واختلافات تكاملية.

في ضوء هذا التصور، نجد العلاقة بين التمثيل الصوتي والتمثيل الفونولوجي مجردة تارة وغير مجردة تارة أخرى، ومع ذلك نستخلص أن بلومفيلد خلّف إرثًا وصفيًا يعتمد الشكل دون المعنى، وأكد دراسة الكلام المحقق. ومع أنه خصص حيِّزًا مهمًا من كتابه للحديث عن الأصوات، فإنه لم يستطع أن يميز بوضوح ما يجعل فونيمًا مختلفًا عن باقي الفونيمات، وبصفة عامة، ساهمت المبادئ التي رسخها في تطوير النظريات اللسانية اللاحقة.

## مستوى الصرف

خلافًا لما نجده عند تروبتسكوي الذي يقترح مستوى يجمع بين الصوتيات والصرف تحت اسم Morphonologie، فإن بلومفيلد يلح على ضرورة الفصل بين هذين المجالين، فجعل للصرف موضوعًا

(14) Ibid., p. 75.
(15) Bloomfield, p. 75.
(16) Ibid., p. 122.

محددًا ومجالًا خاصًا ، يعرّفه على الشكل التالي: «تصريف لغة ما عندنا، نقصد به التآليف التي تظهر خلالها الأشكال المقيدة ضمن المكونات والأشكال الناتجة، هو إما أشكال مقيدة وإما كلمات، وليس أبدًا مركّبات. يمكن إذًا أن نقول إن التصريف يشمل تأليف الكلمات أو أقسام تلك الكلمات، في حين يشمل التركيب تآليف المركّبات»(١٧).

انطلاقًا من هذا النص يتضح أن الصرف مستقل عن الصوتيات والتركيب على السواء، ومحوره الأساسي يتعلق بالكلمة التي تُعَدّ وحدة أساسية وفعالة في القيام بتحليل مورفولوجي في ضوء النظرية التوزيعية. والكلمة، بحسب النص أيضًا، شكل ناتج من التأليف بين وحدات أصغر منها، وهي تبعًا لهذا في مقابل المركّبات التي تشكل موضوع التركيب.

تقوم عملية تأليف الكلمات على وحدات أساسية يسمّيها بلومفيلد «المورفيمات» (Morphemes)، ويتسنى للكلمة إذ ذاك أن تفكك إلى وحدات دلالية صغرى. من هنا تأخذ الدراسة منحنيين، يتمثّل **الأول** في كيفية التأليف بين المورفيمات لبناء الكلمة، ويقوم **الثاني** على أساس تحليل الكلمات إلى الوحدات الدلالية التي تكوّنها.

ويعرّف بلومفيلد المورفيم بأنه الوحدة الدلالية الصغرى التي لا تقبل أن تجزّأ إلى وحدات أصغر منها، مع الاحتفاظ بعنصر المعنى، والفرق بين المونيم والفونيم قائم على أساس الدلالة، فالأول يحمل دلالة معينة، أما الثاني فمجرد منها. لكن دراسة الكلمات والمورفيمات تصطدم بصعوبة التمييز بينهما، فوفق أي شروط نستطيع التمييز بين المورفيمات والكلمات؟ وكيف يتم الكشف عن هذه المورفيمات؟

## طريقة الكشف

في البداية يلجأ بلومفيلد إلى التقطيع اعتمادًا على معطيات دلالية وصوتية، مراعيًا حركية الموقع وقابلية العزل. يقول جون ليونز وهو يتحدث عن التحليل التوزيعي: «تماسك الكلمة الذي يعتبر تأليفًا بين مجموعة من المورفيمات، غالبًا ما يباشر بحسب معيارين يتمثّلان في حركية الموقع وقابلية العزل»(١٨).

تفيد هذه العملية بأن من سمات الكلمة حركية الموقع وقابلية العزل، فضلًا عن الثبات الداخلي، فمورفيماتها لا تتبادل مواقعها عندما يتغير موقع الكلمة.

أما مبدأ الثبات الداخلي، فيجعل مجموعة من المورفيمات مترابطة في ما بينها، وعندما نطبّق مبدأ قابلية العزل، نتأكد ممّا إذا كانت كل مجموعة تشكل كلمة واحدة، فإنْ تم العزل وتسنّى لنا التشكيك في الثبات الداخلي، فإن المجموعة آنذاك لا تشكل كلمة.

من هنا، فإن الكلمة عند بلومفيلد هي عبارة عن مورفيم أو مجموعة من المورفيمات تتميز بالثبات الداخلي إلى درجة أنه يستحيل معها العزل بين المورفيمات المكونة لها.

(17) Bloomfield, p. 195.

(18) John Lyons, *Linguistique générale: Introduction à la linguistique théorique*, trad. par Françoise Dubois-Charlier et David Robinson, langue et langage (Paris: Larousse, 1970), p. 155.

هناك لغات كلماتها قابلة للتقطيع ولغات أخرى لا تسمح به. كما أن التمييز بين المورفيم والمورف مفيد جدًا في تحديد أشكال الكلمات وقوانين التأليف بين مكوناتها.

إن كان هذا التصنيف يتميز بكثير من الدقة والفعالية، فإنه لا ينطبق بشكل مطرد على اللغات جميعًا؛ فلكل لغة نظامها، والاستثناءات لا يمكن إبعادها، ومن الصعب القول بكليات في هذا المستوى نظرًا إلى تعدد اللغات وتعقّد أنظمتها.

في مجال الصرف والدراسات اللغوية بصفة عامة، يحذر بلومفيلد من خطورة التعميم الذي لا يراعي خصوصية الأنظمة اللغوية المدروسة، وفوق التحذير لا يعترف بالكليات اللغوية، ويقول في الفصل الذي خصصه لأقسام المورفولوجيا:

«اللسانيون يخطئون عادة عندما يعتبرون أصناف الكلمات المركّبة كليات، كما هي موجودة في لغاتهم الخاصة»[١٩]. فإذا كان مفهوم المورفيم ذا طبيعة كونية، فبنيته وأشكاله ليست كذلك. كما أن الكلمات المركّبة تُعتبر صلة وصل بين ما هو صرفي وما هو تركيبي، فبين المستويين ظواهر ذات طابع صرفي وتركيبي. والكلمات المركّبة تُعتبر، على الرغم من طابعها التركيبي، أقرب إلى الصرف أكثر منها إلى التركيب.

كما يلاحظ بلومفيلد كون الظواهر الصرفية مهيأة للتمثل أكثر من الظواهر التركيبية التي تتسم بالتعقيد، ويستخلص أن اللغات تتميز بطابعها الصرفي أكثر مما تتميز بالمستواها التركيبي. وفي هذا الصدد يميز اللغات التي تضم أقل عدد من الأشكال المقيدة وتسمى **Agglutinantes** من اللغات التي تضم الأشكال المقيدة بصفة أكثر.

## الدرس التركيبي عند بلومفيلد

قبل الحديث عن المستوى التركيبي في اللسانيات التوزيعية، وكيفية معالجته هذا الجانب من النظام اللغوي، نشير إلى مصطلح «نحو» (Grammaire)؛ فليونز يرى أنه مصطلح يغطي مجالًا مهمًا من الدراسة اللغوية، حيث يضم الإعراب (Flexion) والتركيب، فالفرع الأول يركز على البنية الداخلية للكلمة، ويعتبر هذه الأخيرة الوحدة الأساسية في اللغة.

أما التركيب، فكان يشمل طريقة التأليف بين الكلمات لبناء الجمل والقوانين التي تضبط تلك العملية، من دون إهمال الجانب الصوتي وما يتعلق بالمعنى، فينضوي تحت مفهوم النحو فرعان أساسيان: الصرف والتركيب[٢٠].

بالنسبة إلى بلومفيلد، فإنه لا يهتم بمصطلح «نحو» بل يستعمل مصطلح «تركيب»، وقد أفرد له فصلًا في كتابه **اللغة**، فدرس في هذا المستوى توزيع المكونات المباشرة، وهي عبارة عن أشكال حرة. ويبدو أن هذا النوع من الدراسة عنده ذو طبيعة شكلية، وذلك نابع من تصوره للغة، كشكل لا كمادة، الشيء الذي يجعله يهمش الاعتبارات الدلالية. ومن هنا تبدو أهمية التمييز بين النحو المفهومي والنظرية التركيبية المعاصرة.

(19) Bloomfield, p. 218.
(20) Lyons, p. 103.

إن النحو المفهومي يقول بوجود مقولات مسبقة وخارج لغوية، وهي إذًا مستقلة عن اللغة المدروسة، وتتميز بطابعها الكوني، في حين تدخل المعالجة التركيبية التوزيعية في إطار النظرية الشكلية التي تقوم على إلغاء التسليم بوجود مقولات مسبقة، وتتعامل مع اللغة كشكل معطى.

وعندما نقول إن التركيب عند بلومفيلد ذو طابع شكلي، نعني إقصاءه للمقولات التقليدية وتأكيد أن لكل لغة نظامها الخاص. كما يحيل مفهوم الشكلية إلى التعارض بين البنية الصوتية والتركيبية من جهة، والبنية الدلالية والمعطيات المادية التي تتحقق عبرها اللغة من جهة أخرى، وأيضًا التعارض بين ما هو شكلي وما هو حدسي.

## القيود التوزيعية

من أهم المفاهيم التي يقوم عليها الدرس التركيبي عند بلومفيلد مفهوم التوزيع (Distribution)، ويقصد به مجموع السياقات التي يمكن لعنصر لغوي أن يرد فيها؛ فلكل وحدة توزيعها الخاص، باعتبار أن العناصر اللغوية لا يجري توزيعها بطريقة عشوائية، ولا يمكن أن ترد في جميع السياقات، ذلك أن العملية تتم وفق قوانين مضبوطة يفرضها نظام اللغة المدروسة وفق القيود التوزيعية، وهي عبارة عن ضغوط سياقية تنظم عملية التوزيع، فإن لم تُحترم تلك القوانين نحصل على جمل غير مقبولة.

إن من أهم أهداف الدراسة التركيبية تحديد السياقات التي تتوزع فيها العناصر اللغوية، والحديث عن السياقات والقيود التوزيعية يرتبط بمفهوم آخر يتمثل في المقبولية والنحوية. ولكي تكون الجملة مقبولة في ضوء النظرية التوزيعية، يجب احترام القوانين التوزيعية الخاصة بكل عنصر في المتوالية اللغوية، وهو ما يؤكد صعوبة الظاهرة التركيبية وتعقدها.

## مفهوم الجملة

إذا كانت الدراسات اللغوية القديمة تعتمد عنصرين أساسيين يتمثّلان في الجملة والكلمة، فإن بلومفيلد يسعى إلى العكس من ذلك، أي إلى إيجاد جهاز مفهومي يرتبط بنظريته اللغوية. وقد لاحظ أن الوحدات المكونة للكلمات لم تحظ بالاهتمام، لذا نجده يركز على المورفيم كوحدة أساسية للكلمة. كما يشير إلى الكلمات المركّبة والجملة، موضحًا كون العلاقة بين هذه العناصر علاقة تركيب (Composition)، فالجملة وحدة كبرى، أما المورفيم فهو وحدة صغرى، وبالتالي ثمة علاقة ترتيب هرمي بين المكونات هذه، والوحدات الكبرى قابلة لأن تحلل إلى وحدات صغرى.

وبحسب بلومفليد، فإن الجملة شكل لغوي مستقل لا يدخل في تركيب شكل لغوي أكبر يُعتمد كأساس في معالجة المستوى التركيبي للغة معينة، وهي إذًا وحدة نحوية بين مكوناتها مجموعة من القيود وتبعية توزيعية. وبما أن الكلمات تتكون من المورفيمات والجمل تتكون من كلمات، فإن التحليل يتراوح بين المورفيم والجملة. في هذا الصدد نشير إلى أن الجملة تمثّل العنصر الأساسي الذي يعتمده بلومفيلد من أجل استخلاص القيود التوزيعية في اللغة المدروسة، وإن كانت العلاقات التوزيعية تتجاوز أحيانًا حدود الجمل. لمعالجة هذا المشكل، أعطى بلومفيلد للجملة معنيين: اعتبارها وحدة مجردة، تعالج عبرها

العلاقات التوزيعية الموجودة داخل القول من جهة، واعتبارها مجموعة من القطع تتميز بتوزيع مستقل من جهة أخرى.

### أصناف الجمل

تتميز الجمل بكونها أشكالًا مستقلة، وبأن طبيعتها وأقسامها، بحسب التوزيعية، تختلف من لغة إلى أخرى. هذا على خلاف النحو التقليدي الذي يقول بأقسام كونية، فيتحدث عن جمل استفهامية وجمل تعجبية وجمل مركّبة وجمل بسيطة، مراعيًا في ذلك الوظيفة والبنية.

أما التوزيعية، فتُبعد تلك المقولات المفهومية وتعطي الأولوية للبنية الداخلية للجمل والعلاقات التوزيعية التي تربط بين مكوناتها. بيد أن اعتبار الاستقلالية التوزيعية غير كاف في كل الحالات لتحديد الجمل المكونة لقول معيّن؛ فالجملة الشرطية مثلًا لا تمثّل جملتين مستقلتين، بل هي عبارة عن جملة واحدة تتكون من الشرط وجوابه. وبالإضافة إلى العلاقات التوزيعية، يعتمد بلومفيلد معطيات أخرى على الرغم من أنها أقل من المعيار السابق أهمية، وتتجلى في المعايير الصوتية كالوقف والنبر. وهي تساعدنا على معرفة ما إذا كان القول يقوم على جملة واحدة أو أكثر. لذا، يصبح ما يسمّيه الأقدمون الجمل المركّبة مجموعة من الجمل المتتالية لا جملة واحدة. كما تؤدي الاصطلاحات الخطية دورًا مهمًا في هذا التمييز بالنسبة إلى بعض اللغات.

إذا كان بلومفيلد يلح على ضرورة الفصل بين المستويات اللغوية، فما هو موقف المدرسة الوظيفية، وخاصة موقف مارتينيه، من هذا الموضوع؟

## المستويات اللغوية من منظور مارتينيه

### التمفصل ووظيفة اللغة

يعتبر مارتينيه اللغة مؤسسة إنسانية ووسيلة ناجعة للتواصل بين الأفراد والمجموعات. وعلى الرغم من اختلاف اللغات في ما بينها من حيث الأشكال والبنى، فإنها تلتقي بشأن هذه الوظيفة عند أن «الوظيفة السياسية لهذه الوسيلة – اللغة – هي التواصل»[٢١]. ويشير إلى أن هناك وظائف أخرى، غير أنها ثانوية، وليست اللغة بالنسبة إليه مرآة تعكس الواقع، بل هي بنية ترتب الواقع بطريقة خاصة. وإذا كانت تتطور عبر الزمن، فإنها تسعى من وراء ذلك إلى ضبط الطريقة المثلى لتلبية حاجات التواصل.

إن المفهوم الوظيفي للغة ينطبق على العناصر اللغوية بدورها. لذا، تُطرح أهمية دراستها في إطار الوظائف المنوطة بها من أجل الوقوف على آليات اشتغالها وكيفية نقلها التجارب والخبرات الإنسانية؛ فما يميز اللغة الإنسانية قابليتها للتمفصل، غير أن مصطلح التمفصل اللغوي ظهر منذ زمن بعيد جدًا، لكنه ظل غامضًا وقائمًا على الحدس. وقديمًا أشار أرسطو في كتابه **فن الشعر** إلى أن الصوت اللغوي قابل للتمفصل، عكس صوت الحيوان مثلًا، بيد أنه لم يوضح ذلك بدقة.

(21) André Martinet, *Eléments de linguistique générale*, 3eme éd. (Paris : A. Colin, 1991), p. 9.

الإشارة عينها نجدها عند سوسير في محاضرته، إذ أكد أن التمفصل يمكن أن يجزئ المتوالية اللغوية إلى مجموعة من المقاطع، كما يمكن تقسيم المتوالية الدلالية إلى وحدات دلالية. وما يجب التنبيه إليه في هذا الصدد، هو أن مارتينيه لم ينطلق من فراغ بل استفاد ممن تقدموه، فصاغ نظرية لسانية أثبتت قيمتها العلمية ونجاعتها في التعامل مع الظاهرة اللغوية، فماذا يمثّل التمفصل بالنسبة إليه؟

يعتبر هذا المفهوم من المبادئ الأساسية التي بنى عليها فرضياته اللسانية، وإليه يعود الفضل في تحديده وتوضيح أبعاده. فالقول إن اللغة تتميز بالتمفصل المزدوج يعني أنها تتمفصل إلى الوحدات اللغوية التركيبية باعتبارها تحلل إلى وحدات دلالية صغرى («مونيمات») تجمع بين شكل ودلالة معينة.

إن إمكانية التمفصل تيسر الاقتصاد اللغوي الذي يقوم على إيصال أكبر عدد من المعلومات من طريق اعتماد مجهود أدنى من حيث الطاقة اللازمة لتلك العملية. هذه الميزة التي تنفرد بها اللغة تجعلنا قادرين على إنتاج عدد غير نهائي من التعابير بفضل عدد محدود من الفونيمات والمونيمات.

## المستوى الصوتي

يعتبر مارتينيه الفونولوجيا فرعًا أساسيًا للسانيات ساهم في تطوير أساليب البحث في هذا العلم، من أجل وصف موضوعي للظاهرة اللغوية. وما حققه هذا المستوى يقدم إمكانية التعامل العلمي مع مجموعة من الظواهر الإنسانية والمجالات المعرفية. والأصوات بدورها تتخذ، بحسب مارتينيه، بُعدًا وظيفيًا، ومن ثم تعمل الصواتة على تحديد الوحدات الصوتية في لغة معينة، كما أنها تصنفها، بحسب وظائفها، وفق معايير ومفاهيم دقيقة كمفهوم الفونيم الذي يُعَدّ مصدر خلاف وجدل بين الباحثين؛ فقد قدمت له تعاريف مختلفة، واعتبره البعض وحدة أساسية، بينما تبنى آخرون التحليل المقطعي. ويعود الاختلاف فيه إلى تنوع أساليب البحث وطرق المعالجة، فمارتينيه يعتبره الوحدة الأساسية في التحليل الفونولوجي[٢٢]، وهو عبارة عن وحدة تمييزية، الشيء الذي يجعل التعرف إلى هويته مرتبطًا بالعلاقة التي تربطه بالعناصر المجاورة له، وأنه يختلف عن الصوت وعن الحرف. كما أن دراسته في اللسانيات الوظيفية تقوم على مفهوم المفيدية (la pertinence) ، فالملامح المفيدة بالنسبة إلى فونيم معيّن هي تلك التي تميزه من باقي الفونيمات. أما الملامح المشتركة، فتُعَد غير مفيدة، ويتم التعرف إلى الفونيم في السلسلة الكلامية عبر عملية العزل التي تعتمد مفهوم الاستبدال.

بعد العزل تبدأ عملية التحديد التي تنم عن صعوبات عدة؛ ذلك أن الاختلاف المادي لا يدل على الاختلاف اللساني، وهو ما يؤكده جورج مونان بقوله إن تحديد كل فونيم اعتمادًا على وصف المادة الصوتية أمر مستحيل[٢٣].

ومن الملاحَظ أن هذه الوحدة الصوتية الوظيفية الصغرى تستمد أهميتها من الوظائف التي تقوم بها، والتي تتمثّل في الوظيفة التمييزية والوظيفة التقابلية والوظيفة التعبيرية.

---

(22) Martinet, *Eléments de linguistique générale*, p. 160.

(23) Georges Mounin, *Clefs pour la linguistique*, Clefs, edition revue et augmentée (Paris : Seghers, 1971), p. 101.

وفق هذا النهج، يتم اعتماد القيم الخلافية التي تسمح بتحديد كل عنصر، وهذه الإجراءات تمكن من عملية التصنيف، فتتم الإشارة إلى ما بين العناصر من تشابه واختلاف.

يتضح من التحليل أن مارتينيه يتعامل مع الأصوات كوحدات مستقلة، إلا أنه لا يهمل السياق بصفة نهائية، بل يتحدث عن مجموعة من القضايا ذات الطابع السياقي، كالتنوعات الصوتية (Les Allophones) والفونيم الجامع (Archiphonème) والحياد (Neutralisation). أما الظواهر الصوتية الفوق-مقطعية، فقد تناولها بالدراسة، إلا أنه اعتبرها هامشية.

## المستوى الصرفي

إن الحديث عن التمفصل الثاني يقودنا إلى المستوى الأول الذي يدخل في إطار علم الصرف (La Morphologie). هذا الفرع أولاه مارتينيه اهتمامًا متميزًا، فأتى بمفاهيم جديدة ورسم حدوده بدقة. كما ميّزه من الدراسات المورفولوجية القديمة، حيث إن الدراسات اللغوية التقليدية ترى تعريف بعض المصطلحات أمرًا بديهيًا، ومن جملة ذلك مصطلح «كلمة»، وتعتبرها عند تعريفها مجموعة من الأصوات تتميز باستقلال تام وتدل على معنى. ومن الملاحَظ أن هذا التعريف محفوف بالخلط والغموض مع افتقاده الدقة، فالقول بكون الكلمة مجموعة من الأصوات يبعدنا عن تعريف سوسير للعلامة اللغوية التي هي عبارة عن التحام صورة ذهنية بصورة سمعية.

لقد أكد مارتينيه أن تعريف الكلمة يتميز بصعوبات كثيرة، لأن هذا المفهوم يغطي مجالات واسعة ولا يمكن رسم حدوده بدقة. لذلك، لاحظ مارتينيه أن «معظم اللسانيين المعاصرين بدوا بصفة عامة أقل انشغالًا بمصطلح ‹كلمة›»(٢٤). ولتجاوز هذا المشكل، اقترح اعتماد مفاهيم جديدة وطرق أخرى في التحليل، تتجلى في الوحدات الدلالية الصغرى التي تتيح دراستها إبراز العناصر التي تمكّن من بناء رسالة تستجيب لحاجات التواصل اللساني.

فماذا يعني مارتينيه بالوحدات الدلالية؟ وكيف يمكن تحديدها؟ وما طبيعة العلاقة التي تربطها بالفونيمات؟ وبالتالي ما هي الحدود الفاصلة بين علمي الأصوات والصرف؟

## الوحدات الدلالية الصغرى

يعرف الوحدة الدلالية الصغرى بكونها أصغر جزء دال في السلسلة الكلامية. ويطلق عليها مصطلح «مونيم» (Monème). وذلك يعني أن تلك الوحدة غير قابلة للتجزؤ، وتصنَّف بحسب جهاز مفاهيمي دقيق يتضمن مجموعة من المصطلحات، من بينها مونيمات مستقلة ومونيمات وظيفية ومركّب مستقل ودال متغير ودال متقطع ودال مندمج.

كما يميز مارتينيه بين المونيمات المعجمية (Lexemes) والمونيمات النحوية (Morphèmes) التي تمثّل الصنف المغلق، إلا أنها تُستعمل بكثرة. أما النوع الأول، فيمثّل الصنف المفتوح ويكون عدده إذ ذاك أكبر.

(24) André Martinet, *Syntaxe générale*, collection U (Paris : A. Colin, 1985), p. 71.

يقوم التمفصل المزدوج بدور فعال في تحديد المونيمات والتعرف إليها؛ فالتعبير يجزأ إلى مجموعة من العلامات التي تقسم بدورها إلى وحدات أخرى، إلى أن نحصل على عناصر لا تقبل التجزؤ مع الاحتفاظ بدلالتها، ومن أجل ذلك يعتمد مارتينيه مفهوم الاستبدال.

انطلاقًا من استعراض الجوانب الأساسية لنظرية مارتينيه بشأن الصرف، يتضح أن هذا العلم يشمل مرحلتين أساسيتين: مرحلة جرد أصناف المونيمات، ومرحلة رصد التغيرات الشكلية للدوال مع وصفها وتصنيفها بطريقة واضحة وعلمية.

يتضح أن مفهوم الصرف عنده يختلف عما كان عليه في اللسانيات التقليدية، حيث وجّه إليها انتقادات مختلفة، مبرزًا في الآن ذاته مدى قصورها في معالجة قضايا هذا المستوى؛ ففي أثناء دراسة الدال، يؤكد مارتينيه ضرورة استحضار المدلول لكونه المستهدف، أما الدال فوسيلة فقط لأنه يتعامل مع اللغة كوعاء يحمل الخبرة الإنسانية وكوسيلة للتواصل، هذا فضلًا عن التغيرات الشكلية التي توازيها تغيرات في المعنى، لذا وجب عدم إهمال المدلول.

لقد تجاوزت الوظيفية من خلال مارتينيه كثيرًا من المفاهيم التقليدية، وقدمت جهازًا مفاهيميًا جديدًا؛ فهو يقول بخصوص الكلمة: «ما يسمّى كلمة، هو عادة، بحسب المصطلح الوظيفي، مونيم مفرد أو مصحوب بتنظيماته وعلامات وظيفته»[(٢٥)].

وبعد أن أشار إلى مجال كلٍّ من الصرف والصواتة، حدد العلاقة الرابطة بينهما؛ فهما علمان من صميم الدراسة العلمية للغة، غير أنهما منفصلان بعضهما عن بعض، فالصواتة تهتم بالأصوات ووظائفها، أما الصرف فموضوعه الوحدات الدلالية. إن الفصل بين المستويات أمر ضروري، ولكن، ما مصير مجموعة من القضايا التي توجد وسطًا بين الصرف والصواتة؟

لتجاوز هذا المشكل اقترح البعض مستوى المورفونولوجيا، غير أن مارتينيه يرفض هذا الاقتراح، مستندًا إلى كون هذا المفهوم يتميز بالخلط الذي طالما حال دون التمييز الدقيق بين المستويات اللسانية. ومن أجل الوضوح يدعو إلى استقلالية الصرف عن الصواتة.

## مستوى التركيب

كان النحو في العرف اللساني التقليدي يعني جميع فروع البحث اللغوي، فتميز من مفهوم التركيب الذي يهتم بتركيب الجمل في مستواها الأفقي والعمودي. وقد أولى مارتينيه هذا المستوى بالاهتمام، فخصه بالدراسة في كتابين مهمين: *Syntaxe Générale* (تركيب عام) و*Eléments de syntaxe fonctionnelles* (عناصر التركيب الوظيفي). ويرى أن هذا المجال يهتم بكيفية التأليف بين المونيمات لبناء متوالية لغوية صالحة للتواصل، وهو ما يجعل البحث فيه يقتضي الوقوف على القواعد التأليفية في اللغة، لأن الربط بين العلامات لا يتم بطريقة عشوائية بل يخضع لقوانين دقيقة، فإذا وضعنا مونيمًا مكان آخر ولم نحترم تلك القواعد، فإننا سنحصل بلا شك على جملة غير سليمة، لأن العملية التأليفية لا تعني التجاور بين المونيمات

(25) Ibid., pp. 97-98.

فقط، بل تحيل إلى علاقات دقيقة بين مدلولات العلامات، ما دامت اللغة شكلًا ومادة في الآن ذاته؛ فالتركيب إذًا، يعالج الطريقة التي يؤلف بها المرسل بين الوحدات الدلالية، بشكل يضمن التواصل بينه وبين المتلقي. وبذلك يتخذ هذا المستوى اللغوي بعدًا وظيفيًا. ويجيب عن مجموعة من الأسئلة: ما هي العناصر التي يمكنها أن تتجاور؟ وكيف تتم عملية التجاور هذه؟ ووفق أي قواعد؟

يعترض البحث في هذه القضايا صعوبات متعددة، فتحديد دور مونيم معيّن ورصد علاقته داخل المتواليات التي يظهر بها يصطدم باختلاف تلك العلاقات وتغيرها بحسب السياق. وإذا كانت الفونيمات تميز المونيمات، فإنها لا تستطيع تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بينها في التركيب، ولا الأصناف التي تنتمي إليها.

## العلاقات التركيبية

تقتضي دراسة الخصائص التركيبية لعنصر معيّن تحديد العناصر التي تركّب معه، والعلاقات التي يمكن أن تجمع بينهما، ومن بين تلك العلاقات، يشير مارتينيه إلى علاقة الاستدعاء المنطقي، فالملفوظ لا يقوم على العناصر المكونة له فحسب، وإنما يقوم على العلاقة بين عناصره أيضًا، إذ انطلاقًا من مونيمات معينة يمكن إنجاز ملفوظات متعددة.

كما أن مارتينيه يميز في إطار التركيب بين طبيعة العناصر ووظائفها التركيبية، فالوظيفة هي ما يميز مونيمًا معينًا داخل السياق من مونيم معزول، فخارج السياق يتحدد العنصر بطبيعته، أما داخله فيتم التركيز على الوظيفة.

غير أن مونان يستخلص أن التركيب الذي يقترحه مارتينيه تركيب وظيفي وبنيوي وواقعي؛ إنه حقًا يحاول وصف الظاهرة اللغوية وصفًا موضوعيًا وواقعيًا، ويعمل على توظيف ما حققته مجالات أخرى، وخصوصًا الصواتة، من دون إقحام طرق معالجتها في التركيب، فلكل مجال خصوصيته؛ فإذا كانت الصواتة تركز على الفونيمات باعتبارها وحدات تمييزية وفارغة من المعنى، فإن الأمر يختلف عندما نتحدث عن المونيمات كوحدات دالة. هذه الواقعية جعلت الباحث يقف على مجموعة من القضايا الجزئية ويورد تطبيقات مختلفة، خاصة بالفرنسية في كثير من الأحيان. ومع ذلك، فإن الدرس التركيبي عنده يقوم على أسس نظرية على قدر كبير من الصلابة، فالوحدات التركيبية يمكنها أن تكون مستقلة بالنسبة إلى التعبير، في هذه الحالة تحدد العلاقة اعتمادًا على المحتوى الدلالي، ويمكن لتلك الوحدات أن تظهر في مواضع مختلفة. وقد لا تحدد العلاقة بالتعبير اعتمادًا على الدلالة بل على أساس وظيفة العنصر، حيث يعمل على ربط باقي العناصر بالتعبير، فنكون آنذاك أمام مونيمات وظيفية.

انطلاقًا من هذا التحليل، خصص مارتينيه لكل مستوى لغوي مجالًا محددًا، وأصر على إقامة حدود فاصلة بين المستويات. وكما رفض مفهوم «La morpho-nologie» يرفض مفهوم «La morpho-syntaxe» ويؤكد استقلالية الصرف عن التركيب. وقد أشار إلى أن موضوع هذا المفهوم الأخير غير واضح، والإلحاح عليه يشوبه الخجل والشك، وأصحابه يستعملونه هروبًا من استعمال المصطلح التقليدي «نحو» نظرًا إلى ما يثيره هذا الأخير من مشكلات وانتقادات.

## المستوى الدلالي

إلى وقت قريب ظل البحث في الدلالة تتجاذبه علوم عدة، وخصوصًا علم النفس والفلسفة والمنطق وعلم اللغة، فكل اتجاه ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية خاصة. من هنا، لم تُدرس الدلالة كعلم مستقل خلال المراحل السابقة، حيث يرجع تاريخ ظهور مصطلح علم الدلالة (La Sémentique) إلى الفيلولوجي الفرنسي ميشيل بريل (M. Bryl) في القرن التاسع عشر. أما مارتينيه، فقد عمل على ترسيخ مبادئ التحليل الوظيفي التي أتت بها مدرسة براغ. ولم يجعل اهتمامه محصورًا في الصواتة بل تعداه إلى الصرف والتركيب، غير أنه همّش مستوى الدلالة، فمؤلفاته لا تحمل ولو فصلًا واحدًا يخص هذا المجال، وهو ما جعل تنظيراته تجنح نحو منهجية وصفية لا تعتمد المعنى. وكان كلما تحدث عن الدلالة، يشير إلى العراقيل التي تعترض الباحث وهو يعالج المدلول، وقد أكد أن هذا النوع من الدراسة تحوم حوله مشكلات عدة، وتبدو تخوفاته واضحة من خلال النص التالي: «المعنى مجال من خلاله تظهر التجربة أنه ليس من السهل ضبطه، أو حتى فهمه ووصفه»(٢٦).

إن المعنى ينفلت من كل محاولة الصورنة، على خلاف الظواهر الصرفية والصوتية والتركيبية التي يمكن إخضاعها لصياغة صورية، والخروج من خلال دراستها بنتائج صارمة ودقيقة، وهو ما جعل الجانب الدال من العلامة اللسانية يستهوي مارتينيه خاصة، والبنيويين عامة، لكونه ذا طبيعة شكلية، ويمكن إخضاعه للتجربة والملاحظة، خلافًا للمدلول الذي هو ذو طبيعة ذهنية وخفية، ودراسته تتعارض والهدف البنيوي المنشود، ومن شأنها أن توقع الباحث في التخمين.

يختزل مونان هذا الموقف بقوله: «يجب الإشارة إلى أن اللسانيات البنيوية الأكثر تقدمًا حاولت منذ ثلاثين سنة أن تعمل، سواء في المجال النظري أو في المجال التطبيقي، من دون الرجوع إلى الدلالات»(٢٧).

هذا الإقصاء ترك البحث في الدلالة لعلوم أخرى غير لغوية، بيد أن هذا الموقف النظري يختلف عن الجانب التطبيقي الذي يطرح ضرورة الرجوع إلى المعنى، فالصواتة رغم طابعها العلمي توظف الدلالة، فلا يمكن التمييز بين الفونيمات في غياب المحتوى الدلالي، ذلك أن التمييز، بحسب مارتينيه، لا يكون مفيدًا على مستوى معيّن إلا إذا كان كفيلًا بإحداث تمييز على مستوى آخر، يقول: «كل تغيير في المعنى يوازيه بالضرورة تغير في الشكل»(٢٨).

وإذا كان الصرف يعالج المونيمات، فهذه الأخيرة في حد ذاتها ذات طبيعة دلالية، فلا يمكن إذًا دراسة لغة لا نستحضر محتواها. ونستخلص من ذلك أن الموقف النظري الذي يعمل على إقصاء الدلالة لا يجد مبرراته على المستوى العملي، فمارتينيه نفسه يؤكد فعالية الدلالة ودورها في الدرس اللغوي، كما جاء في تعليق مونان: «مارتينيه لم يستطع أن يصف لغة ما، ولا حتى حاول أن يصفها، مبعدًا بصفة نهائية معنى الوحدات الدلالية»(٢٩). ويضيف أن سبب تعثّر الدراسات الدلالية يجب ألّا نبحث عنه بعيدًا، فهو مرتبط بطبيعة المعجم، إذ لا يمكننا أن نطبق في دراسته مناهج الصواتة والتركيب نفسها.

(26) Mounin, *Clefs pour la sémantique*, p. 19.
(27) Ibid., p. 31.
(28) Martinet, *Syntaxe générale*, p. 101.
(29) Mounin, *Clefs pour la sémantique*, p. 31.

غير أن موقف البنيوية من موضوع الدلالة تغير إلى حد ما، إذ اقترحت نظريات عدة: نظرية كوتينو (J. Cautineau) التي تعتمد الطريقة الشكلية في تصنيف المدلولات انطلاقًا من الخصائص الشكلية للدال، ونظرية لود فيتغنشتين (Wittgenstein) التي تعتمد الطريقة السياقية في دراسة المدلولات، فمعنى الكلمة يتحدد من خلال استعمالاتها. كما تبنى بلومفيلد النظرية المقامية، فأكد أن معنى ملفوظ معيّن يرتبط بالمقام الذي يوجه فيه المتكلم ذلك الملفوظ، في حين سلك غريماس (Greimas) نهج التحليل المؤلفاتي (Analyse componentielle)، فالمدلول يوصف من خلال السمات الذرية التي تميزه. كما كانت نظرية الحقول الدلالية من جملة الاقتراحات التي قُدمت في مجال الدلالة.

رغم هذا الاهتمام الذي أحيطت بالدلالة من خلال هذه النظريات، فإن البنيوية ظلت حذرة في تعاملها مع هذا الموضوع، فلبثت وفية لهدفها الرامي إلى اعتماد وصف يتميز بالبساطة والشمول والاطراد.

## خاتمة

إن البحث في اللسانيات البنيوية يصطدم بمجموعة من المشكلات؛ فقد يبدو منذ الوهلة الأولى أن الأمر يتعلق باتجاه موحد يتعامل مع الظاهرة اللغوية بمختلف مستوياتها بالمفاهيم والأدوات نفسها، غير أن هذه اللسانيات تغطي مجالات واسعة وتضم اتجاهات متعددة؛ ولئن كانت تتفق في شأن الأسس العامة فهي تختلف في ما بينها، من حيث المفاهيم وأدوات البحث وطرق التحليل. ويجب الإشارة إلى أن تلك الاختلافات لا تنحصر بين المدارس، بل يمكننا أن نلمسها أيضًا بين اللسانيين المنتمين إلى الاتجاه ذاته، ويبدو هذا الاختلاف جليًا من خلال مقاربة موضوع المستويات اللغوية. ومع ذلك، فإن الدرس اللساني البنيوي وفّر أدوات نظرية ومنهجية ومفاهيمية تتسم بالغنى والتنوع، وهو ما يتيح مشروعية إعادة قراءتها وتمحيصها باستمرار، تعميقًا لها وتطويرًا للآليات التي تقترحها. وهي بذلك توفر أرضية خصبة لتصور أدق للنظام اللغوي، كما توفر إطارًا إجرائيًا للمساهمة في تطوير مناهج وطرق تعليم اللغة وتعلمها.

## مراجع إضافية

### ١- العربية

الحناش، محمد. **البنيوية في اللسانيات**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٠.

كيروزيل، إديت. **عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو**. ترجمة جابر عصفور. ط ٢. الدار البيضاء: دار قرطبة، ١٩٨٦.

مبارك، حنون. **مدخل للسانيات سوسير**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.

المسدي، عبد السلام. **قاموس اللسانيات: عربي-فرنسي، فرنسي-عربي مع مقدمة في علم المصطلح**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤.

### ٢- الأجنبية

Mahmoudian, Mortéza. *La Linguistique*. Introduction et conclusion de Georges Mounin. Paris: Seghers, 1981. (Clefs)

صدر حديثًا

وائل ب. حلاق

# الدولة المستحيلة

## الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

يرى وائل حلاق، بجرأة، أن "الدولة الإسلامية" مستحيلة وتنطوي على تناقض، إذا ما حكمنا عليها بمعايير الدولة الحديثة. ذلك أن المقارنة بين تاريخ الإسلام ما قبل الحديث والتاريخ الغربي الحديث، قانونًا وسياسة وأخلاقًا ومؤسسات، تكشف أن الحداثة تعاني مأزقًا أخلاقيًا يجعل من المستحيل قيام مشروع يستند إلى الأسس الأخلاقية وحدها.

بيد أن إشكاليات المسلمين مع الدولة الحديثة تنبع من طبيعتها ذاتها، إذ تصوغ فردًا لا يتماشى مع ما يعنيه أن تكون مسلمًا، وذلك في الوقت الذي لا تقدم فيه الدولة الإسلامية القائمة هنا أو هناك أي شكل مقبول من حكم الشريعة الأصيل.

غاية حلاق هي توفير سبيل للمسلمين إلى الحياة الحسنة المستندة إلى موارد تاريخ الإسلام الأخلاقية. وهو يثبت، في هذا السياق، أن أزمات الإسلام السياسية وغيرها ليست بالفريدة أو الخاصة، بل هي جزء لا يتجزأ من العالم الحديث، في الغرب كما في الشرق.

خالد البحري*

# الخلق والقيم لدى برغسون أو ما حاجة اللّه إلينا؟

## تقديم

بدا لنا أن ما يبرّر الاهتمام بالعلاقة بين الخلق والقيم هو محاولة تنزيل المساهمة البرغسونية في صلب الانشغال الفلسفي عامة بقضايا «القيمة» و«الأخلاق» و«الدّين» و«التصوّف»، وهو انشغال يجعل من الإيتيقا الكونية موضوع قول فلسفي.

لعلّ تضخّم هذا الانشغال اليوم وانفتاح القيم على مسارب شتّى دفعانا إلى محاولة ترصّد اللحظة البرغسونية بما هي -في تقديرنا- نقطة تحوّل محورية في كيفية النظر الفلسفي في خلق القيم مقارنة، مثلًا، بالمشروع الميتافيزيقي الكانطي أو بالدراسة العلمية الدوركايمية أو بالمساءلة النسابية النيتشوية[1]. ولذلك، نتساءل بداية: كيف عاش برغسون العلاقة بين الخلق والقيم؟ وما هي سمات اشتغال مفهوم الخلق في حقل الأخلاق والدّين لديه؟

إن النقطة المفصلية التي ستكون في ميزان تفكير برغسون في هذا السياق المخصوص، وتأمينًا للوصل بين الحياة والإيتيقا، تتمثّل في تأكيده أن الدفعة الحيوية، باعتبارها تطلّعًا إلى الحياة، أي تيارًا من الإرادة يخترق الحياة في تطوّرها فيجعل منها تطوّرًا خلاّقًا، لن تستعيد سموّها وتعاليها وصعودها ولن تتحرّر من دورانها في حلقة مفرغة إلّا عندما تستعين بـ«مبدعي الأخلاق»[2] لمواصلة طريق الخلق، لأنهم سيتجاوزون صوت العقل وسينصتون إلى نداء الحدس الذي سيرتقي بالديمومة الخلاقة نحو مبدأ الحياة بما يصيره انفعالًا يطفح حبًّا، لأنه مشحون بطاقة روحية، ويفيض خلقًا، نظرًا إلى اتّحاده بالحضرة الإلهية.

---

* جامعة تونس - المنار، تونس.

(١) لئن مثّلت اللحظة النيتشوية كشفًا عن انحطاط القيم والمسار التطوّري للعدمية، فإن خلق القيم المثبتة لديه واعتبار الحياة مبدأ التقييم الجديد والنظر إلى الفن كدفع للحياة لا يجعلان من مساءلته متماهية مع التطلّع الإيتيقي البرغسوني، لسبب أوّلي هو أن برغسون فيلسوف الحدس المنتصر للتصوّف المسيحي.

(٢) هنري برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٨٨. (p.1042). وسنورد في هذه الدراسة الصفحات التي هي من مؤلفات برغسون المترجمة، وما يقابلها في طبعة المئوية الصادرة عن المطابع الجامعية الفرنسية.

## الحبّ الصّوفي

إن الحبّ الذي يسكن التصوّف حبّ مضاعف، أي حبّ إنسان لله وحبّ الله لكل البشر (٣). ويتضمّن حبّ المتصوّف الإنسانية جمعاء لأن «من خلال الله وبالله يحبّ الإنسانية كلّها حبًّا إلهيًا» (٤).

يبدو أن ثمة تقدمًا هنا مقارنة بالأخوّة التي أعلنها الفلاسفة مثلًا أعلى؛ ذلك أن هذا الحبّ ينتهي بالنسبة إلى الإنسانية إلى العمل الذي يتحقق بحسب منهجين: منهج **أوّل** يتمثّل- جراء مشكل الجوع الذي تواجهه الإنسانية – في تعزيز العمل العقلي بكيفية تخترع آلات تعوّض الأداة البسيطة. غير أن هذا المنهج قاد إلى الانحراف جرّاء التفاوت أو الانخرام بين روح الإنسانية وجسمها الذي عظم فجأة وبصورة مذهلة (٥). أمّا المنهج **الثاني**، فإنه يتمثّل في تبليغ الاندفاع الصوفي إلى عدد قليل من المفضّلين الذين سبقوا تكوّن الآخرين، وعبر بناء أديرة أو مدارس راهبات، أو عبر إنشاء مؤسسات دينية.

---

(٣) يرى شوفالييه (Chevalier) في هذا الحب الإلهي شكرًا للمسيحية، إذ يقول: «إن لله الآن موقعًا في قمة الفلسفة البرغسونية، إله يحب الإنسان وإنسان يمكن أن يحبه. وإذا ما وقفت هذه الفلسفة، احترامًا، أمام «لغز السيد المسيح»، فإنها تسمح بأن ترى فيه المحور المركزي لتاريخ العالم وأصل الكون المرئي ومحركه والواقعة الكبرى التي في ضوئها ينحل مشكل الله ومشكل مصيرنا». انظر: Jacques Chevalier, Bergson, les maîtres de la pensée française (Paris: Librairie Plon, les Petits-Fils de Plon et Nourrit, 1926), p. 332.

(٤) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٥٠. (p.3711).

أثار مشكل الله لدى برغسون أيضًا انتقادات عدة. يقول هوفدينغ (Höffding) مثلًا: «بالنسبة إليه (برغسون)، إن مفهوم الله هو في الوقت نفسه المنبع أو المركز الذي منه يبدأ تطور العالم (...). وجب على الفيلسوف دائمًا أن يتحاشى استعمال عبارات ثيولوجية؛ ففي الفلسفة، تجيب العقائد الثيولوجية عن مشكلات، ويكفي أن نفكر في مفهوم الله (الأمر الذي نقوم به في لحظة الحدس) من أجل أن نرى أنه يضم أكبر مشكلة للجميع، وهي مشكلة معرفة إلى أي مدى يمكن لآخر أساس للقيمة، للخير أن يتطابق مع آخر أساس للحقيقة الواقعية الذي تبيّنه لنا التجربة». انظر: Harald Höffding, *La Philosophie de Bergson: Exposé et critique*, traduit d'après l'édition danoise, avec un avant-propos, par Jacques de Coussange, Suivi d'une lettre de M. Henri Bergson à l'auteur, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1916), p. 151.

وبشأن هذا الاعتراض، يجيب برغسون بأن مشكل الله، بالنسبة إليه، مشكل أخلاقي قبل أن يكون مشكلًا ثيولوجيًا: «إن ما يتعلق بمشكل الله (هذا المشكل)، لم أتناوله حقيقة في أعمالي، إني أعتبره غير منفصل، أو أنه متلازم مع المشاكل الأخلاقية...». انظر: Lettres de H. Bergson à H. Hôffding, dans: Höffding, *La Philosophie de Bergson*, p.159.

ويوجه برغسون الملاحظة نفسها إلى مونو (Monod) قائلًا: «إن مشكل الله هو جوهريًا مشكل أخلاقي. إن الله في الدين، ذاك الذي نصلّي له، لا ينطوي مباشرة إلا على صفات أخلاقية». انظر: Henri Bergson, *Mélanges*, textes publ. et annotés par André Robinet; avec la collab. de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier; avant-propos par Henri Gouhier (Paris: Presses universitaires de France, 1972), p. 1481, Bergson à Wilfred Monod.

أما في ما يتعلق بالأخلاق والدين، فإن برغسون ينظر إليهما من الناحية الميتافيزيقية، حيث يقول: «إني أمنح الأخلاق وكذلك الدين أساسًا ميتافيزيقيًا أكثر مما تفعلون». انظر: Lettres de H. Bergson à Alfred Loisy, dans: Bergson, *Mélanges*, p. 428.

ويشارك روبناي (Robinet) برغسون الرأي قائلًا: «مثل الله نهاية تأمله الفلسفي، لا نقطة الانطلاق، الأمر الذي لا يعني أن برغسون ربط ذلك بهذا الموضوع». انظر: André Robinet, Bergson: *Et les métaphores de la durée*, philosophes de tous les temps (Paris: Seghers, 1965), p. 157.

كما يربط روبناي الله بالديمومة قائلًا: «إنه (الله) لا يمكنه، وهو المكشوف داخل محايثة الديمومة، أن يكون راكدًا في ما وراء دون تعايش مع هذه الديمومة»: Robinet, p. 163.

إن هذه التدقيقات تبدو لنا مهمة من أجل مزيد فهم الفكر الديني البرغسوني.

(٥) لا يجرّم برغسون التقانة في حدّ ذاتها وإنما هو يشخّص أسباب «الأزمة الخطرة» التي آلت إليها الإنسانية وتجلت في الحرب العالمية الأولى، ولذلك نحت مفهوم الروح الإضافية (supplement d'âme). انظر: Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, textes rassemblés par R-M. Mossé-Bastide; précédé d'une lettre-préface d'Edouard Le Roy et d'un avant-propos de Henri Gouhier, bibliothèque de philosophie contemporaine, 3 vols. (Paris: Presses universitaires de France, [1957-1959]), pp. 613- 614.

ويبلغ الحبّ الصوفي أوجه أيضًا في الخلق، أو بالأحرى يُتمّ الخلق(٦) بكيفية تجعل من الإنسانية ما توجّب أن تكونه في الأصل، أعني إنسانية إلهية، وذلك هو الترقي أو التقدّم الأخير قياسًا بالتصوّف القديم.

من أجل فهم كيف أن الخلق مرتبط بالتصوّف المسيحي، ينبغي أن نؤكد أن فيلسوفنا يعتبر أن تطوّر الحياة حدث بحسب خطين رئيسيين هما خط أوّل أفضى إلى الحشرة، وخط ثان، وهو الأهمّ، أفضى إلى الإنسان. فإذا كانت الحشرة مزوّدة بغريزة حدسية، فإن الإنسان مجهّز بعقل مشحون بحدس منهرم. والمسألة الفلسفية المطروحة هنا هي مسألة معرفة اتجاه هذه الإنسانية التي تقيم في نهاية التطور، ولذلك يتساءل برغسون قائلًا: «أليس لهذه الإنسانية التي تقيم في نهاية اتجاهه (التيار الحيوي) الرئيسي من علّة وجود غير ذاتها؟»(٧).

يعثر برغسون ضمن التصوف على الاتجاه وعلى علّة وجود الإنسانية: «أمّا على الأرض، فالنوع، وهو علّة وجود سائر الأنواع، ليس إلّا جزءًا من ذاته، وما كان له أن يحلم في أن يصبح كلّ ذاته لو لا أن بعض أفراده استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطّموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة وأن ينتصروا على المادية فيدركوا الله وأولئك هم الصوفية. لقد شقّوا طريقًا يستطيع آخرون أن يسيروا فيه وإنهم بذلك يدلّون الفيلسوف من أين تأتي الحياة والى أين تذهب» (٨). بعبارة أخرى، أفضى الاندفاع الحيوي، في الأصل، عند برغسون، إلى الإنسان وتحوّل هذا الاندفاع عبر المتصوّفة إلى اندفاع صوفي من أجل أن يؤول إلى الله. وعملت هذه الأشكال الصوفية المضاءة على قيادة البشر حدسيًا وليس عقليًا نحو إنسانية الحبّ، أعنى الإنسانية الإلهية، ولذلك يشدّد برغسون في نصوص كثيرة على هذه الفكرة قائلًا: «يجب أن يتصوّر (الفيلسوف) الخلق على أنه إرادة الله في أن يخلق خلاقين. في أن يلحق به كائنات جديرة بحبه» (٩).

يميز هذا الحبّ المجتمع المفتوح الذي هو الإنسانية كلّها، ونحوها يقود المتصوّفة البشر لأن حاجتهم هي «أن ينشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسّونها وثبة حبّ، وهو حبّ يطبعه كلّ منهم بطابع شخصيته، حبّ يغدو فيهم عاطفة جديدة كل الجدّة قادرة على أن تهب لحياة البشر رنة جديدة، حبّ يجعل كل واحد منهم محبوبًا لذاته. فيفتتح الآخرون نفوسهم لمحبّة الإنسانية به ومن أجله قد ينتقل

---

(٦) لقد أحسن دولوز التعبير عن ذلك قائلًا: «في الحد الأخير، إن الصوفي هو الذي يلعب بكل (عملية) الخلق، الذي يخترع تعبيرًا لها أكثر ملاءمة بقدر ما يكون أكثر دينامية». انظر: Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, collection Sup. Le Philosophe; 76 (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 118.

(٧) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٧٤. (p.1194).

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٤ – ٢٧٥. (p.1194).

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٢. (p.1192). يشدد برغسون في صفحات أخرى على الفكرة نفسها إذ يقول: «إن الله حب، وهو موضوع حب. هذا ما تأتي به الصوفية» [المصدر نفسه، ص ٢٦٨. (p.1189)]. كما يقول: «والواقع أن الصوفيين متفقون جميعًا على أن بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه. وهل يحتاج إلينا إلا ليحبنا؟» [المصدر نفسه، ص ٢٧١. (p.1192)]. ويضيف قائلًا: «إن الكائنات قد وجدت حتى تحِب وتحَب، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنما هي حب». [المصدر نفسه، ص ٢٧٤. (p.1194)]، وأخيرًا يقول: «إن الحب هو قوة مبدعة». [المصدر نفسه، ص ٢٧٣. (p.1194)]. ويتأوّل شومان الخلق الذي يتحدث عنه برغسون على النحو التالي: «إن التطور خلاق لأنه يفضي إلى خلق الخلائق (Creatures) عبر إنسانيتهم ذاتها، يخترعون الجميل، الخير أو الشر، وأنهم لا يخترعون شيئًا أو لا يخترعون شيئًا عظيمًا. إن البشر بفعل أنهم قادرون على الاتحاد مع الاقتدار الخلاق للاندفاع الحيوي، هم أنفسهم شخصيات خلاقة. إنهم يشاركون إذن في الألوهية». انظر: Maurice Schumann, *Bergson ou Le retour de Dieu* (Paris: Flammarion, 1995), p. 75.

أيضًا عن طريق شخص تعلّق بهم أو بذكراهم التي لا تزال حية فغدت حياتهم مطابقة لمثالهم»[١٠]. إن المجتمع الكامل والتام هو إذًا من خلق المتصوّفة المسيحيين لأنه سينضاف معهم مذاق العمل والخلق والحب[١١].

ندرك حينئذ أن التصوّف الكامل مشاركة فردية في الفعل الإلهي، أي إنه تماس معه وجهد من أجل تمديده. وهو أيضًا تجاوز جزئي للإنسانية وجهد مركّز من أجل تغييرها، «وفي رأينا أن غاية التصوّف اتصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثمّ اتحاد جزئي به. وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته. والصّوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطّى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا الفعل الله. ذلك هو تعريفنا للصّوفية. ولنا ملء الحرّية في أن نضعه، على أن نتساءل هل يتحقّق يومًا، وهل ينطبق عندئذ على حال معينة من الأحوال»[١٢].

يظلّ التصوّف – حتى وإن كان «كاملًا»- مؤسّسًا على قياس «جزئي» مع الفعل الإلهي، أي إنه ما يخالف انصهارًا ما كما لو أنه قائم على «فعل» معيّن بالعودة إلى الإنسان وفي ما وراء مجرّد معرفة معينة، وهذا يعني أن الوجد أو التأمّل غير كافيين لتعريف التصوّف.

إن ما يعرّف التصوّف هو الفعل الإلهي المختلف -على مستوى الطبيعة- عن الفعل الإنساني الذي يستطيع بواسطته بعض الأشخاص أن يتجاوزوا طبيعتهم الخاصة من أجل صنع تاريخ أو مصير أخلاقي للإنسانية.

وعلى افتراض أن ما يشعر به البطل[١٣] وما يبحث عن تبليغه للناس هو الإحساس بالتحرّر[١٤]، فإن الاندفاع الخلّاق هو الذي يحمل – في ما وراء الاندفاع الحيوي- البطل والقديس؛ إنه الله ذاته كما تدركه التجربة الصّوفية، وهذا يعني أن الأخلاق المفتوحة والدّين الصّوفي يمثّلان – لدى برغسون- الشيء نفسه، لأن «المتصوّفين الحقيقيين يفتحون أنفسهم للموجة التي تجتاحهم. وهم لثقتهم بأنفسهم، ولكونهم يتحسّسون في باطنهم شيئًا ما خيرًا منهم، رجال عمل عظام، على رغم ما يتراءى للبعض من أن التصوّف رؤية ونشوة ووجد. وهذا الشيء الذي انساب في داخلهم تيار هابط يريد أن يعبر فيهم ليكتسح الآخرين. فحاجتهم إلى أن ينشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسّونها **وثبة حبّ**، وهو حبّ يطبعه كل منهم بطابع شخصيته، حبّ يغدو فيهم عاطفة جديدة الجدّة كلها، قادرة على أن تهب لحياة البشر رنة جديدة»[١٥].

(١٠) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ١٠٨. (p.1059).
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣. (p.1168).
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ – ٢٣٧. (p.1162).
(١٣) الأبطال، لدى برغسون، «فرديات أو شخصيات استثنائية». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠. (p.1003). لقد عملوا على تحرير الإنسانية وتخليصها من أخطار محدقة أو من عراقيل، لأنهم استطاعوا أن «يبدعوا الجديد». المصدر نفسه، ص ١٣٤. (p.1120). إنهم حكماء اليونان وأنبياء بني اسرائيل وأبطال البوذية وقديسو المسيحية الذين دفعوا بالإنسانية إلى الأمام وافتتحوا الانتقال من المغلق إلى المفتوح.
(١٤) يقول برغسون: «وأول ما يقولونه (بناة الأديان ومصلحوها والمتصوفة والقديسون) هو أن ما يشعرون به هو شعور بالتحرر والانطلاق». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩. (p.1019).
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨. (p.1059). التشديد من عندنا.

ولمّا كان حضور عظماء الإنسانية، أي عظماء الخير في التاريخ، واقعة خبرية تسمح بالانتقال من الأخلاق المغلقة إلى الأخلاق المفتوحة(١٦)، فإن برغسون يخلص من ذلك إلى وضع الخطوط الأولى لصورة ممكنة في الدّين مخالِفة لصورة الدّين التي يسمّيها صورة «سكونية» حتى قبل أن تكون هذه الحقيقة الواقعية للنوع الأوّل من الدّين مؤكّدة ومثبتة.

ولئن كان الدّين يتجلى على الفور في مثل هذا الميل الطبيعي المقدّر له أن يعيد إلى الإنسان هذه الثّقة في الحياة المزعزعة من قبل الذكاء، فإن الحلّ الذي تقدّمه تحليلات كتاب **التطوّر الخالق**- والمتمثّل في الانطلاق من جديد ممّا يمكن التعبير عنه مجازًا بـ «هالة حدسية» تحيط بالذكاء- يسمح بالعثور مجدّدًا، وعبر طريق آخر، على هذا الرابط من الحياة المقطوع بواسطة عمل الذكاء.

غير أن برغسون يلاحظ أن تجربة دينية ما تدخل في رنين مع هذا الحدس وتجدّد الصّلات مع الحياة لا في معنى بيولوجي يتعلّق بمبدأ الحفظ وإنما، وبكيفية أعمق، مع الحياة في معناها الميتافيزيقي المتعلّق بمورد للخلق يعثر عليه برغسون ثانية في أصل الحقيقة الواقعية.

إن هذه التجربة الدينية هي، بصورة خاصة، تجربة التصوّف المسيحي المتميز بـ «الفعالية» والمعبّر عن ذاته من خلال أفعال ذات قوّة أو شدّة عالية أعلى من تلك القابلة للملاحظة لدى من يلزمونا بأن نفترض تلك الأفعال على أنها ملهمة بواسطة تيار الخلق، الذي يجتاز المادة وينجح في الانتقال والاختراق لدى هذه الشخصيات الاستثنائية التي تشعر بأنها «أدوات بيد الله الذي يحبّ جميع البشر حبًا واحدًا، ويطلب إليهم أن يحبّ بعضهم بعضا» (١٧).

يمكن أن نتأوّل على برغسون فنقول إن التصوّف ليس مجرّد واقعة أو مجرّد وثيقة تاريخية، فهو حمّال لحقيقة ميتافيزيقية، بل مثقل بدلالة ميتافيزيقية متعلّقة بالإنسانية ذاتها وبالأخلاق «المفتوحة» والدّين «الحركي».

---

(١٦) يميز برغسون بين ضربين من الأخلاق: **الأخلاق السّكونية** التي تتناسب مع المجتمع «المغلق»، حيث يمثّل الإلزام ضغطًا يمارسه المجتمع (الذي لا يهدف إلّا إلى المحافظة على ذاته) على الفرد بواسطة منظومة من العادات شبيهة إلى حدّ ما بالغريزة. ويعبّر هذا الضغط عن ذاته من خلال مجموعة من الأحكام الاجتماعية غير الشخصية يسمّيها برغسون «مجموع الواجب».
و**الأخلاق الحركية** التي تحيل إلى المجتمع «المفتوح» وتتميز بالتطلّع والاندفاع لأنها أخلاق الشخصيات الخلّاقة. وإذا كانت الأخلاق السكونية أخلاقًا «تحت عقلية» تفرض نفسها على الفرد جرّاء ضغط المجتمع، فإن الأخلاق الحركية أخلاق «فوق-عقلية» لأن الانفعال الذي تشيعه يمكنه أن يترجم إلى أكبر عدد من الأفكار أو النظريات العقلية. إن برغسون يتجاوز التفسير «العقلي» الخالص للأخلاق، لأن من الوهم أن نعتبر أن منبع الإلزام موجود في العقل، وأن كلّ سلوك أخلاقي يجب أن يكون مردودًا إلى باعث أوّل هو باعث عقلي كلّي. لا وجود لمثل أعلى، مهما كان، هو وحده خالق لإلزام قاهر وإنما وحده الانفعال الممتدّ في اندفاع من جهة الإرادة يشكّل قوّة خلّاقة قادرة على أن تجعلنا نفعل، وهو ما سمّاه برغسون «اهتداء الإرادة». وتبعًا لذلك، فإن كلّ أخلاق، أكانت أخلاق ضغط أم أخلاق تطلّع، هي إذن من ماهية بيولوجية وليست من ماهية عقلية، انظر: Frédéric Worms, *Bergson, ou, les deux sens de la vie: Etude inédite*, quadrige. Essais débats (Paris: Presses universitaires de France, 2004).
حيث ميز بين إجابتين ممكنتين عن سؤال: ضمن أي معنى يمكن أن تكون الحياة منبع الإيتيقا أو الإلزام لدى برغسون؟
أوّلًا: الإجابة التقليدية المشوّهة للفلسفة الأخلاقية البرغسونية لأنها تعتبرها مغرقة في الرّوحانية.
ثانيًا: الإجابة النقدية التي نعثر عليها في كتابات ميرلوبونتي ودولوز والتي تربط إيتيقا برغسون بالمشكلات الرّاهنة، أي بتأكيد التقاطع بين الحياة والأخلاق، وبين الحياة والسلطة السياسية.
(١٧) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٣٣٥. (p.1240).

وعلى اعتبار أن للتصوّف «ماهية»، فإن هذه «الماهية» مستقلّة -على صعيد الحقّ- على مختلف الدّيانات التاريخية، حتى وإن سمحت، في المقابل، بتأوّلها وتقويمها. كما أن ثمّة قيمة فلسفية للتجربة الصوفية، مستقلّة، من جهتها، عن التجربة النفسية والعملية للمتصوّفة الأفراد، حتى وإن لم تستطع الفلسفة أن تصبو إلى أن تحلّ محلّ تلك الديانات التاريخية أو أن تحدثها.

ويقصي تعريف التصوّف، في الوقت نفسه، الوجد العقلاني أو التأمل العقلاني، كما يستبعد كلّ انصهار عاطفي أو فكري لأن المتصوّف يظلّ، آخر الأمر، إنسانًا حتى وإن تعالى على الإنسانية من خلال مشاركته في فعل ينطوي على قوّة أو شدّة أسمى. أضف إلى ذلك أن نوعية فعل «العبقرية الصّوفية»(١٨) -التي لا تبالي بالعوائق والمشكلات الإنسانية (العملية أو الفكرية)- هي التي تشهد على صوفية المتصوّف(١٩).

بيد أن التطبيق المركّز لفكرة التصوّف يطرح مشكلًا متعلّقًا بنوع من فينومينولوجيا الروح داخل تاريخ الدين الحركي، الذي يجعله برغسون متّجهًا نحو «كبار المتصوّفة المسيحيين» الذين يتوجّهون بدورهم نحو أصـلهم وأنموذجهم الذي يسمّيه مرارًا المتصوّف الأعلى (le sur-mystique) أو مسيح الأناجيل (le Christ des Évangiles).

على هذا الأساس يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يمكن القول - مع برغسون- إن «الاستهداء الصّوفي» هو أصل الحياة ومصيرها الميتافيزيقيان؟

في الحقيقة، إن تحليلات سنة ١٩٣٢ تجدّد الاستنتاجات التي انتهى إليها برغسون سنة ١٩٠٧ وتتجاوزها في آن؛ ذلك أن التجربة الصوفية المعروضة أوّلًا بكيفية خارجية كـ«استهداء» (indication) (٢٠)، والمؤوّلة ثانيًا ضمن طبيعتها كـ«حدس»، أي كتماسّ وتوحّد أو تطابق محدود وجزئي مع مبدأ الحقيقة الواقعية، تسمح بتعميق تحليل سابق بالنظر إليها من جهة **الأصل**، أي من خلال تفسير الاندفاع الحيوي الذي لم يكن معتبرًا - في البدء- إلا كمعطى، وبالنظر إليها من جهة **مصير** الإنسانية ذاتها المطالبة بأن تذهب ما وراء وجودها البيولوجي كنوع يقول برغسون: «أما على الأرض، فالنوع، وهو علّة وجود سائر الأنواع، ليس إلّا جزءًا من ذاته. ولما كان له أن يحلم في أن يصبح كل ذاته لو لا أن بعض أفراده قد استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطّموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة، وأن ينتصروا على المادية فيدركوا الله. وأولئك هم الصّوفية. لقد شقّوا طريقًا يستطيع آخرون أن يسيروا فيه، وأنهم بذلك يدلّون الفيلسوف من أين تأتي الحياة وإلى أين تذهب» (٢١) .

---

(١٨) المصدر نفسه، ص٣٣٥. غير أن عبارة «علامة» قد لا تستوعب المعنى أو الغاية المقصودة التي في الاستهداء أو الأمارة Indice/(Indication).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٤. (p.1193).

(٢٠) يندرج تعريف برغسون للتصوف في سياق السجالات الفكرية الدائرة آنذاك مع كل من جيمس و فرويد و لوازي وباروزي ودولاكروا؛ فدولاكروا مثلًا يشبّه التجربة الصوفية بالجدلية الهيغلية، وهو في ذلك يقول: «إن التصوف حركة أكثر من أن يكون حالة، وهو تعاقب من الأحوال متسلسل تسلسلًا جيدًا». انظر: H. Delacroix, dans: *Bulletin de la Société française de philosophie* (26 octobre 1905), p.1.

(٢١) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٧٤- ٢٧٥. (p.1194).

يبدو أن مصير الإنسانية المكشوف بواسطة المتصوّفة هو موضوع حبّ، بل إن المساهمة الأساسية للمتصوّفة هي الحبّ ذاته بما هو «جوهر الجهد المبدع» (٢٢)، بيد أن الحبّ يلتحق على مستوى الدّين – بوصفه عاطفة- بتمفصل السيكولوجيا والميتافيزيقا ضمن التحليلات المخصّصة للانفعال كقدرة خلاّقة تتجلّى بشكل أرفع في الحبّ بما هو حاجة إلى الخلق لأنه يغير أولئك الذين يستهدفونه ويقودهم ويحوّلهم.

وهكذا تكشف التجربة الصّوفية وجهًا جديدًا لفعل الخلق الأوّلي الذي شكّل الفكرة الناظمة للفلسفة البرغسونية، وسمح لها بالتعمّق في التحليل المخصّص لهذا الإله الحركي المستحضر بكيفية عابرة في كتاب **التطوّر الخالق** والمنظور إليه سنة ١٩٣٢ بوصفه «**طاقة خلاّقة**».

من البين بداهة لدى برغسون أن الخلق – بالنسبة إلى المتصوّف- طافح بالحبّ، بمعنى أنه لما كان الحبّ في عمق الخلق، فإنه يكون جوهر الطاقة الخلاّقة ذاتها، حيث إن «الكائنات قد وجدت حتى تحِب وتحَب، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنما هي حبّ» (٢٣).

ويمكن أن نقول إن الشعور كتجربة في الديمومة منفتح على نداء ممكن للحبّ، وانفتاحه ذاك هو الذي يضعنا في موضع الشراكة الخلاّقة أو الخلق المستمر و المتجدّد. لكن تصوّر الحبّ على هذا النحو، أي من جانب المتصوّفة، يظلّ على علاقة بالميتافيزيقا، لأن الحبّ مثلما تصوّره المتصوّفة وعاشوه هو **حبّ يتكوّن**، لأنه يميل باستمرار نحو الحبّ الإلهي، غير أنه لم يبلغه بعدُ لأن الإنسانية متصوّرة كإنسانية إلهية، غير أنها لم تتحقّق بعدُ كذلك. ويعبّر برغسون عن ذلك قائلًا: «إنه (أي الحبّ الصّوفي) من جوهر ميتافيزيقي لا أخلاقي فحسب. إنه يريد ، بعون الله، أن يكمّل خلق النوع الإنساني، ويجعل من الإنسانية ما كان يمكن أن تكونه لو استطاعت أن تتكوّن نهائيًا بغير عون الإنسان نفسه (...). والعقبة الكبرى التي يصطدمون بها هي العقبة التي حالت دون خلق إنسانية إلهية» (٢٤).

إن ما يهمّ برغسون – لدى المتصوّفة- هو التجربة الإنسانية للألوهية التي تعكس طبيعة الله، فـ«نحن نجد أمثال هذه التعابير تجري على ألسنة المتصوّفين الذين نرجع إليهم خاصة في الأمور التي تتّصل بالتجربة الإلهية. وبديهي أنهم يعنون قوّة لا حدود لها، قوّة على الخلق والحبّ تفوق كل خيال» (٢٥).

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤ (p.1056). ولما كان نوعنا -إذا صح القول- ناقصًا وكأنه منفصل عن مصيره، فإن الأفراد المميزين لهم القدرة على بذل جهد في الخلق إضافي بأن يستدعوا بقية الإنسانية لأن تقوم بإتمامه بنفسها من خلال جهد في الخلق فردي هو ما تركته الحياة ناقصًا. وهكذا يفتح المتصوفة وجهة مضاعفة: **عملية** بأن يحملوا بمثالياتهم بقية الناس على السير على خطاهم، **ونظرية** بأن يكشفوا للفيلسوف أصل الحياة ومصيرها.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤. (p.1194).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥١. (pp 1174 – 1175). ويعبّر فيايار بارون عن طبيعة الحب الصوفي الميتافيزيقية قائلًا إن الحب الصوفي «من ماهية ميتافيزيقية أكثر مما يكون من ماهية أخلاقية»، لأنه يهدف إلى جعل الإنسانية «إنسانية إلهية» لكن لا يمكنه أن يبلغ ذلك لعلة ميتافيزيقية، وهي أن الاندفاع الحيوي غالب في بعض الفرديات، غير أن الإنسانية لا يمكنها أن تكون اندفاعًا، لأن لها مقامًا أوسط. ولذلك، فإن الأبطال والقديسين والمتصوفة لا يمكنهم أن يكونوا إلّا الاستثناء. تظل الإنسانية إذًا نوعًا حيوانيًا موهوبًا بالعقل، فهي ليست اندفاعًا خلّاقًا خالصًا ومشاركة خالصة في الجهد الخلاق لله». انظر: Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, collection synthèse. Série philosophie (Paris: A. Colin, 1999), p. 44.

(٢٥) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٧٩-٢٨٠. (p.1198).

من الواضح أن الخلق يتأطّر ضمن الوجه المرئي والملموس للحبّ وللحاجة إلى الحبّ، ولذلك تذهب برتونّو إلى حدّ القول إن «حضور الحبّ هو في حدّ ذاته خلق حقيقي» (٢٦). وإذا كان برغسون قد استلهم قدرة الحبّ الخلّاق، فإنه يعبّر عنها بالارتكاز على تأويله للحياة، ذلك أن الحياة والمادّة ظهرتا – في الكون – معًا، وهما متمّمتان إحداهما للأخرى، لأن الحياة هي «الشّعور المتدفّق خلال المادّة» (٢٧)، أي إن المادة تبدو مخترقة بتيار حيوي.

والأمر الأكيد أكثر من سواه هو أن الحياة تُعتبر مبدأ الفعل في المادّة، وهو مبدأ يتجلّى من خلال تطوّر الأنواع وحركة كل جسم، وعبر الحرّية والخلق بصفة عامة. وبما أن الحياة تتجلّى من خلال تنوّع الميول والأنواع والأجسام، فهي، **أوّلًا**، مبدأ واقتضاء فعل ينتهي إلى إكراهات وحاجات. ولمّا كانت الحياة مبدأ فعل مقابل للمادّة، فإنها تكون، **ثانيًا**، قوّة أو اندفاعًا فريدًا، لكنه محدود، للخلق بعامة، وأصلًا مشتركًا نرجع إليه عبر تماثل واستنتاج. أخيرًا، لمّا كانت الحياة منبعًا للحرّية والخلق، فإنها تتعلّق بمبدأ سيكولوجي وتكشف درجة من الشعور والديمومة، حيث إن كلّ كائن حي وواع يشعر في ذاته بما يماثله أو يشبهه.

وإذا كان اتجاه التطوّر الرئيسي ينصرف إلى الإنسان، لزم عن ذلك سؤال يدور على المشكل التالي: ما علّة هذا التيار الحيوي وعلّة الإنسانية التي هي منتهى الاتجاه الأساسي؟

يجيبنا التصوّف عن هذا السؤال بتأكيد أن الحاجة إلى الحبّ والحاجة إلى أن تكون محبوبًا هما اللتان تعلّلان وجود الكائنات وتبرّرانه، لأن الحبّ هو الذي يميز الطاقة الخلّاقة: وهي الله. ولا يمكن لهذه الكائنات -المختلفة عن الله- أن تظهر إلّا في الكون، غير أن علّة الإنسان ومن ثمّ علّة الإنسانية -على وجه الأرض- علّة جزئية، ولذلك ينبغي أن يكون ثمّة بعض ممثّلين انبثقوا، عبر جهد فردي، من المادية بهدف الاتصال بالله و الانتهاء إليه، وهم المتصوّفة الذين أبانوا عن معنى الحياة: من أين أتت وإلى أين تذهب (٢٨).

إلى جانب الحبّ، يرافق الخلقُ الفرح أيضًا لأن «الفرح الحقيقي ينشأ من الشعور بمنح النشأة أو الولادة لشيء جديد ليس عبقرية وإنما هو إنسان فاضل يتوصّل، عبر الجهد المستمرّ لإرادته، إلى أن يخلق لذاته الطبع الذي قرّر أن يكون له. إن هذا الخلق (...)، ذاك الذي أسميه **خلق الذّات ذاتها** (٢٩)، هو الخلق الذي يوفّره الفرح الأعظم» (٣٠).

---

(26) Gisèle Bretonneau, *Création et valeurs éthiques chez Bergson* (Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1975), p.229.

(٢٧) هنري برغسون، **التطور الخالق**، ترجمة محمد محمود قاسم؛ مراجعة نجيب بلدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٦٦. (p.649).

(٢٨) يتحدث برغسون أيضًا – في فصل الوعي والحياة – عن الأبطال الذين هم، في نظره، خالقون بامتياز بقدر ما ألهموا، بواسطة أعمالهم الفاضلة، كرم الأخلاق. انظر: هنري برغسون: **الطاقة الروحية**، ترجمة علي مقلد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٥-٢٦ (p.830)، و**منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢١٢. (p.1053).

(٢٩) التشديد من عندنا. تترجم عبارة création de soi par soi (The Creation of Self by Self). انظر: Bergson, *Mélanges*, pp. 932-933.

لدى جميل صليبا بـ «إبداع الإنسان لذاته بذاته» [انظر: هنري برغسون، **التطور المبدع**، ترجمة من الفرنسية إلى العربية جميل صليبا (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨١)، ص ١٢. (p. 500)]. والعبارة نفسها يترجمها محمد محمود قاسم بـ «خلق الإنسان لنفسه بنفسه» (برغسون، **التطور الخالق**، ص ١٧). أمّا علي مقلد، فيترجمها بـ «خلق للذّات بالذّات» [برغسون: **الطاقة الروحية**، ص ٢٥. (p. ٨٣٣)]. انظر: خالد البحري، «مفهوم الخلق لدى برغسون،» **مجلة الفكر العربي المعاصر**، السنة ٣٠، العددان ١٥٦-١٥٧ (خريف ٢٠١١)، ص ١١٣-١٢٢.

(30) Conférence de Madrid sur lâme humaine: Bergson, *Mélanges*, p. 1204,

قارن ذلك بـ: برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٤١. (p.1245).

يمكن أن نؤكد هنا أن التجربة الصّوفية تظلّ دائمًا تجربة إنسانية فردية واستثنائية غير قابلة للمراقبة، شأن التجربة العلمية مثلًا. وهي، بالإضافة إلى ذلك، تجربة مباشرة مع الله بما هو طاقة خلّاقة، أي حبّ.

غير أن الله، بالنسبة إلى المتصوّف، ليس موضوع برهنة ولا حتى موضوع اعتقاد أو إيمان. ولمّا كان أي وجود، لدى برغسون، لا يمكنه أن يعطى إلّا ضمن تجربة ما، فإن مشكل الله يجب أن تكون معطاة تجريبيًا مثل بقية المشكلات كلّها، ويمكن أن ننظر إليه من جهة ماهيته بما هو حبّ، ومن جهة وظيفته بما هو موضوع حبّ[٣١].

إن الحبّ لا يعدو أن يكون فيضًا أوّليًا يشكّل ماهية الطاقة الخلّاقة ذاتها[٣٢]، غير أن هذه الماهية مكتفية كلّيًا بذاتها، بمعنى أنها المطلق الذي يوجد وجودًا مشتركًا مع مخلوقاته، ويشكّل الله – ضمن الانفعال الخلّاق– مع البشر صورًا غير متوقّعة. وتبعًا لذلك، فإن الحبّ هو الذي يفسّر الجمع بين المطلق والله[٣٣].

وإذا كان الله في كتاب **التطوّر الخالق** يُعتبر خلقًا وحياة مستمرّة وفعلًا وحرّية، فإنه سيكون – نحو سنة ١٩٣٢– حبًّا. ولعل ذلك يكشف خصوصية «الثيولوجيا البرغسونية» التي تجعل التجربة الصوفية منفصلة عن ثيولوجيا الوحي، ذلك أن الحبّ إذا كان طاقة خلّاقة، فإنه يدل – لدى كبار المتصوّفة– على أن الخلق يستمر ضمن تأليف بين الله والبشر يتجلّى بنجاح في السيد المسيح.

ما هي الآن النتيجة التي تنتهي إليها الفلسفة التي تتعلّق بالتجربة الصّوفية؟ إنها النتيجة القائلة بـأن «بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه. وهل يحتاج إلينا إلّا ليحبّنا؟»[٣٤].

واضح إذًا أن الله خلق وهو ينفلت – من خلال انفتاحه ولامتوقعيته – من قيود المعرفة النسقية التي تسعى إلى ضبطه ضمن أطر نظرية جافة، أو مفاهيم عقلية صلبة و مجرّدة بعيدة عن حركانية الحياة والكون. وتبعًا لذلك، يكون الخلق مستمرًا في الله لأن **الخلق** (Création) حاضر في **الشخص** (Personne)، وهو ينكشف انكشافًا كاملًا ضمن مسيح الأناجيل.

من الإنسان إلى الإنسان، يبدو أن الدّرب الحقيقي يمرّ عبر الله، وهو درب يفتحه لنا كبار المتصوّفة لأن المتصوّف – مثله مثل البطل الأخلاقي– ليس إنسانًا يخلق فقط وإنما هو أيضًا إنسان يجعل غيره من البشر خلّاقين، وهذا يعني أن تجربة الخلق الصّوفي انفتاحية الأفق و تذاوتية الرّهان باعتبار أهمية فضيلة الاحتذاء و النداء.

---

(٣١) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٦٨. (p.1189).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨. (p.1189). ويضيف برغسون قائلًا: «ولنلاحظ أن الانفعال السّامي مكتف بذاته. أصغ إلى هذه القطعة الموسيقية مثلًا، إنها تعبّر عن الحبّ، ومع ذلك فليس هذا الحبّ حبًّا لشخص، وتستمع إلى قطعة موسيقية أخرى، فإذا هي تعبّر عن حبّ آخر، فأنت في جوّين مختلفين لعاطفتين مختلفتين، أنت تتنسّم عطرين مختلفين، والحبّ في الحالين يوصف بجوهره لا بموضوعه». المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٣٣) إنه يطلب من المطلق أن يكون شخصًا (Personne) ، لأن الحبّ رباط يجمع بين شخص وآخر. انظر:
Georges Levesque, *Bergson; vie et mort de l'homme et de Dieu*, horizon philosophique (Paris: Les Editions du Cerf, 1973), pp. 105-106.

وقارن ذلك بما يقوله شوفالييه: Chevalier, p. 257 .

(٣٤) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٧١. (p.1191).

على الرغم من أن التصوّف الحقّ «شيء نادر» (٣٥)، فإن حبّ الإنسانية الصوفي هو «اتجاه هذه الوثبة ذاتها، وقد انتقلت بكاملها إلى أناس ممتازين، يريدون حينئذ أن يفرضوها على الإنسانية كافة، ويريدون أن يحقّقوا التناقض فيحيلوا هذا الشيء المخلوق الذي هو النوع الإنساني إلى جهد خالق، وأن يوجدوا الحركة مما هو توقّف بالتعريف» (٣٦).

وهكذا نقف على أهمية العلاقة بين الحبّ والخلق وبين الإنسان والله. لكن إذا كان الحبّ هو «الذي خلق كلّ شيء»(٣٧)، أي إنه دلالة على الحيوية والتجدد والحركية، وإذا كان الحبّ «حبًّا يجعل كلّ واحد منهم (المتصوّفين الحقيقيين) محبوبًا لذاته، فيفتح الآخرون نفوسهم لمحبّة الإنسانية، به ومن أجله، حبًّا قد ينتقل أيضًا عبر طريق شخص تعلّق بهم، أو بذكراهم التي لا تزال حية، فغدت حياته مطابقة لمثالهم» (٣٨)، فهل يسمح لنا ذلك بالقول – مع لوفاسك- «إن فكرة الخلق تدعونا إلى اكتشاف الله» (٣٩)؟

## في أن الله طاقة خلّاقة

ليس الله – لدى برغسون- عقلًا أسمى، وإنما هو خلق مستمر للعوالم، أي إنه الانفعال الخالص الذي يمثّل أصل كل خلق. ويمكن أن نتوصّل إلى هذا التعريف لله من خلال مسارين متماثلين: إما انطلاقًا من فكرة الخلق مطبّقة أوّلًا على الأفعال الحرّة والحياة ثمّ على الكون ذاته، وإما بدءًا من الانفعال الخلّاق الذي يختبره كلّ منا في أفعاله وآثاره، وخاصّة كبار المتصوّفة الذين يمنحونه اسمًا خاصًّا وهو الـ «حبّ».

بيد أن المتصوّف لن يفرغ «من الحديث عن هذا الحبّ المزدوج. إن وَصفَه لن ينتهي لأن الشيء الذي وصفه شيء يفوق الوصف. ولكن الأمر الذي يقوله بوضوح هو أن الحبّ الإلهي ليس شيئًا غير الله نفسه» (٤٠).

وإذا كان المطلق والله -لدى برغسون- ليسا مطلق الفلاسفة وإلههم، ولا صنم عقولهم وإفرازًا من إفرازات أنسجتهم المفهومية، فإنه يمكن التمييز بين أربعة أشكال من التصوّرات الإلهية: أوّلًا إله الديانات التي يسمّيها برغسون السّكونية؛ ثانيًا، إله الفلاسفة؛ ثالثًا إله الحياة؛ رابعًا إله المتصوّفة.

نلاحظ أن ثمّة تباينًا أو تباعدًا بين الخطّين الأوّلين والخطّين الأخيرين، ذلك أن هناك تقاربًا بين الخطّ الدّيني والخطّ الفلسفي، أي بين إله القبيلة وإله أرسطو أو المحرّك الأوّل، كما أن هناك تقاربًا بين الخطّ البيولوجي والخطّ الصّوفي المتّجهين نحو منبع خلّاق.

وأن يؤكّد برغسون أن الله، بما هو حبّ، قوّة خلّاقة، فإن نظرية الحبّ الإلهي ليست نظرية مستحدثة لدى فيلسوفنا، بل إن جدّتها تكمن في خصوصية الحبّ الصّوفي وفرادة الله التي لا تتنافى مع فعالية الزمان ولا تقضي على الخلق المستمر. يقول برغسون: «وفي الطريقة الثانية، أي في خلق الصورة لمادتها، يجب أن يفكر الفيلسوف، حتى يتمثّل ذلك الحبّ الذي يرى فيه المتصوّف جوهر الله، على أنه قوّة خلّاقة» (٤١).

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩. (p.1156).
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥١. (p.1174).
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨. (p.1059).
(39) Levesque, p. 132.
(٤٠) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٦٨-٢٦٩. (p.1189).
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٧١. (p.1191).

وفي الواقع، يمكن أن نعود بنظرية الحبّ الإلهي إلى أفلاطون ودانتي وبسكال، غير أن أصولها الحقيقية نعثر عليها بالخصوص في التقليد اليهودي المسيحي من جهة، ولدى كلّ من جوردانو برونو وليون العبري، وخاصة لدى القديس أوغسطينوس وسبينوزا، من جهة أخرى.

وإذا نظرنا إلى التقليد اليهودي المسيحي نجد أن **العهد القديم** يتحدث في الوقت نفسه عن حبّ الله للإنسان وعن حبّ الإنسان لله أو عن حبّه للقريب، لكن الأولوية تكون لحبّ الله للإنسان.

وليس الحبّ الإلهي للإنسان شعورًا أو منة، بل إنه فعل يهوه الذي يتذكّره شعبه السجين في أرض الغربة والذي يتدخّل لصالحه في التاريخ. وهكذا، فإن حبّ الله لشعب إسرائيل يتجدّد جيلًا بعد جيل؛ إنه في الوقت نفسه حبّ خلّاق وأبدي. يقول يهوه وهو يخاطب صهيون، رمز «الشعب المختار»: «أحببتك حبًّا أبديًا»[٤٢].

أمّا نظرة **العهد الجديد** إلى الحبّ الإلهي، كما جاءت في الشريعة الموسوية وفي الإصحاح السادس من التثنية، فإنها لم تضف إلى **العهد القديم** شيئًا قياسًا بقيمة الحبّ والخلق.

وبالنسبة إلى جوردانو برونو – الذي أُحرق حيًا سنة ١٦٠٠– فإنه يذهب إلى القول في كتابه **العلّة، مبدأها ووحدتها** (*De la Causa, Principio et Uno*)– بوحدة الوجود، ويعتبر أن الواقع قائم بذاته ولذاته، وتبعًا لذلك فإن الله يشكّل – مع الطبيعة– وحدة صمّاء، أمّا حبّ الله فهو متعلّق تعلّقًا حميمًا بمعرفة الألوهية.

ويرى ليون العبري[٤٣] في كتابه **محاورات في الحبّ** (*Dialoghi d'amore*) (١٥٠٢)، وخاصة في المحاورة الثالثة التي عنوانها «أصل الحبّ» – التي تحدّد دور الحبّ في معرفة حبّ الله كما تعين الأهمية الجوهرية لهذا الحبّ على صعيد العلاقات بين الله والإنسان– أن الحبّ، من حيث طبيعته، أي كرغبة، يدعو باستمرار إلى النزوع إلى الخير بكل صوره، وهو، بسبب طبيعته، لا يمكنه إلّا أن يطمح باستمرار إلى الشمولية. إن أصل الحبّ كوني، وكل ما هو موجود أساسًا يكون توقًا إلى الوحدة والشمولية اللتين لا تجدهما الكائنات في ذواتها بل في الألوهية[٤٤].

غير أن القديس أغسطينوس يظل مرجعًا في الحبّ الإلهي وممثّلًا مميزًا للفكر المسيحي، على الرغم من تأثّره بالأفلاطونية المحدثة، وبصفة أقل بالفكر الرّواقي. يُعتبر حبّ الله لديه حبّ الوجود وحبّ الحقيقة الجوهرية اللّذين يستمدّان أصلهما ومعناهما من العلاقة بالله. وتبعًا لذلك، فإن مركز فلسفته ولاهوته هو الله، أي معرفته وحبّه، غير أن مذهب حبّ الله في فلسفته ولاهوته ليس تنظيرًا محضًا بل هو يترجم تجربة معيشة.

وإذا كان صميم إرادة الإنسان هو بذاته حبّ، فإن جوهر الإنسان يكمن بلا ريب في هذا الحبّ لله. ويستشهد برغسون بوصية أوغسطينوس التي يقول فيها: «أحبْ ثمّ افعل ما تشاء» (Aimez, et faites ce que vous voudrez)[٤٥].

---

(42) *La Sainte Bible* (Desclée de Brouwer, 1955).

(٤٣) واسمه الكامل هو يهودا إبراقائيل بن إسحق، وهو كاتب يهودي ولد في لشبونة، وكان والده لاهوتيًا شهيرًا قاده على دروب المعرفة واللاهوت. اضطر إلى اللجوء إلى إسبانيا حتى طُرد اليهود منها سنة ١٤٩٢، وحطّ رحاله بعد ذلك مع والده في نابولي حيث تردد على ندوات المسيحيين الدراسية، وفيها اتصل اتصالًا مباشرًا بالثقافة الإنسانية الإيطالية.

(٤٤) يقول فيلون لصوفيا: «وحيث إن كمالها (الكائنات) ينطوي على اتحادها بالألوهية، فلا بد أن تكون غايتها قائمة في الألوهية وليس في ذواتها» انظر: Léon Hebreu, *Dialogues d'amour* (Lyon :[s.n] ,1615), p.122.

(45) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant: Essai et conférences* (Paris: Presses Universitaires de France, 1940), p. 1478.

غير أن هذا الحبّ لله (Amor Dei) هو حبّ- محبّة (Caritas)، فهو لا يتضمّن سوى الأشياء المسموح بأن تحَبّ لذاتها. أمّا البقية، فإننا نحبّها بالنسبة إلى الله. إن حبّ العام أو Cupiditas الذي ينشد الزمني ولا يرجع إلى الله، هو حبّ فاسد، إنه الحبّ الجسدي (Libido, Carnalis Cupiditas).

ويرى الفيلسوف القرطاجني أوغسطينوس أن كلّ ما في العالم يدين لفعل محبّة الله الخالق، ولا يجوز لحبّ الله أن يكون موضوعه غير الله وألّا يكون دافعه غير الحبّ: محبّة الله لذاته. يقول في قصيدة له:

«يا أيها العلي، أعطني قوّة البحث عنك
فأنت فطرتني للبحث عنك أكثر فأكثر
أمامك تكون قوّتي ويكون ضعفي:
أحفظ قوّتي، واشفِ ضعفي.
أمامك يكون علمي وجهلي:
هناك حيث فتحت لي، استقبلني عندما أهمّ بالدّخول،
وهناك حيث أغلقت بوجهي
افتح لي عندما أقرع بابك.
ولأتذكّرك أنت وحدك،
أنت الذي أفهمه وأحبّه !
ضاعف في هذه العطايا الثلاث
إلى أن تصلحني إصلاحًا كليًا» (٤٦)

أمّا بالنسبة إلى سبينوزا، فإنه يتحدّث عن حبّ الله بما هو الحبّ الذي يكون مطهّرًا ومحرّرًا من كلّ الأهواء العمياء. وهو يعتبر أن **الغبطة** لا يمكن أن تُنال بغير محبّة الله، فـ«يكفي الاعتبار أن كل غبطتنا تكمن في حبّ الله، وأن هذا الحبّ يلي بالضرورة معرفة الله، الغالبة جدًا على بني البشر» (٤٧).

ومع ذلك، يرى سبينوزا أن ثمة ثلاثة أصناف من حبّ الله تتطابق مع أنواع المعرفة الثلاثة: **الحب المعقول** والمعيش بحسب الشريعة الإلهية، **والحبّ المعلوم** الذي نبلغه بالمعرفة من النوع الثاني، والحبّ الناجم مباشرة عن العلم الحدسي والمسمّى باسم **الحبّ العقلي**. يرتبط الحبّان الأوّلان بنظام الدّين والفضيلة الأخلاقية ويعطيان صاحبها الفرح، فيما يتعدّى الحبّ الأخير الدّين والأخلاق ويكوّن الغبطة لأنه الحبّ الوحيد الذي يكون خالصًا وأبديًا وكاملًا. يقول سبينوزا: «الواقع أن أي حبّ لا يكون خالدًا، ما عدا حبّ الله بالعقل (Amor Dei intellectualis)»(٤٨).

بقي الآن أن نتساءل: ما الذي يميز نظرية الحبّ الصّوفي لله لدى برغسون؟

---

(46) Augustin, Saint, *De Trinitate*, xv, chap.15., p. 51.

(47) Spinoza B. , *lettre XXI, à Blyen Bergh* (Schiedam, le 28 janvier 1665), in Spinoza, 25 lettres philosophiques, Hachette, Paris, 1982, p. 121.

(٤٨) انظر: باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب، [د. ت.])، قضية ٣٣ و٣٤.

لعلّ ما يميزها، مقارنة بالنظريات السابقة، هو أن الله ليس «مفهومًا» أو «شيئًا» أو «شخصًا» نعزله عن الانفعال المنكشف للشخصيات المميزة التي تشعر به ضمن تجربة حرّة وخلّاقة. أضف إلى ذلك أن فكرة الله لديه لا تناسب «إله الفلاسفة»، لأنه تصوّر يصوغه العقل البشري وفق مفاهيم الواحد (l'Un) والوجود (l'Être) والعلّة (la Cause) والغاية (la Fin). ولمّا كانت هذه المفاهيم الثابتة تتعارض مع الحياة والديمومة الخلّاقة، فإن «إله الفلاسفة» ليس إله الانفعال الخلّاق[٤٩]، أي ذلك الذي يسمح بالحديث عن «خلق مستمر للجدّة غير المتوقّعة التي يبدو أنها تتواصل في الكون»[٥٠].

يقوم «**إله الفلاسفة**» على نفي نسقي للزمان الواقعي وعلى تنكّر لفعل الخلق، لأن الواحد المطلق والوحدة الخالصة ليسا سوى تصوّرات مجرّدة، خلافًا للوحدة العينية التي هي وحدة الكموني أو الميل الحيوي، أي إنها وحدة متكثّرة تتنافذ فيها العناصر المتنوّعة ثمّ تتفعّل عبر التباين والانقسام. كما أن تصوّر الله على أنه الوجود بما هو حضور خالص وغير محدّد يناقض الصّيرورة المستمرّة التي يحضر فيها الماضي والحاضر.

ويستثمر برغسون نقده للأوالية والغائية في البيولوجيا لنقد كل تصوّر فلسفي يعتبر أن الله هو العلّة أو الغاية، ذلك أن هذين المذهبين تقودهما المصادرة نفسها، وهي أن «كل شيء موجود ومحقّق بالفعل»، فـ «المذهب الغائي (...) ليس إلّا مذهبًا ميكانيكيًا معكوسًا؛ فهو يتخذ المبدأ نفسه مصدر وحي له، مع هذا الفارق الوحيد، وهو أنه يضع أمامنا الضوء الذي يزعم أنه يرشدنا به بدلًا من أن يضعه خلفنا، وذلك في أثناء سباق ذكائنا المتناهي على طول الطريق التي تتتابع عليها الأشياء تتابعًا ظاهريًا، فهو يستعيض عن دفع الماضي بجاذبية المستقبل ولكن التتابع يظلّ، على الرغم من ذلك، تتابعًا ظاهريًا تمامًا، كما هي الحال أيضًا بالنسبة للسّباق نفسه»[٥١].

ولمّا كان كل شيء في الأوالية معطى وموجودًا ومحقّقًا بالفعل في حالة ما من الكون، لأن كل الأحوال التي تسبقها أو تتلوها يمكن قياسها وتكميمها، فإن «عقلًا يفوق الطاقة البشرية (...) يستطيع القيام بالتقدير الحسابي المذكور ليحيط بالماضي والحاضر والمستقبل بنظرة واحدة»[٥٢]. أمّا الغائية، فإنها تسلّم أيضًا بأن كل شيء معطى ومحقّق ضمن برنامج محدّد تحديدًا نهائيًا، أي «إن الأشياء والكائنات لا تفعل سوى أن تحقّق برنامجًا سبق تحديده»[٥٣].

من البيّن -كما يقول لوفاسك- أن الأوالية والغائية تنطويان على ثيولوجيا مستترة، ذلك أنهما تفترضان عقلًا إلهيًا يقدّر أو يخطّط، ويشتمل حضوره على كلّية التحديدات السّببية أو على برنامج الكون برمّته.

وأن نفترض تعالي الله وأبديته هو أن ننفي فعّالية الزمان ونقرّ بعبثيته، وبالتالي يمتنع القول بالاختراع والخلق والجدّة غير المتوقّعة. وفي هذا السياق يقول برغسون: «لِمَ يصلح الزّمان؟ (...) فإن لم يفعل شيئًا لن يكون شيئًا يُذكر. ومع ذلك (...)، إنه شيء ما، وبالتالي فهو يفعل. لكن ما الذي يستطيع، حقًّا، أن يفعله؟

(٤٩) راجع: Levesque, p. 107.

(50) Bergson, *La Pensée et le mouvant,* p. 1331.

(٥١) برغسون، **التطور الخالق**، ص ٤٤. (p.528).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٢. (p.526).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٤. (p.528).

(...) إن الزمان هو ما يحول دون جعل شيء ما يكون معطى دفعة واحدة (...)؛ إنه يؤخّر، أو بالأحرى، إنه تأخير، ويجب إذًا أن يكون إعدادًا، أن يكون، تبعًا لذلك، حاملًا للخلق والاختيار»[٥٤].

جلي إذًا أن الله -لدى برغسون- بما هو مطلق خلّاق (لأن المطلق حبّ)، هو جهد خلّاق حاضر في كلّ موجود، أي إنه المنبع الفعّال لكل موجود. لكن القول إن «الله ليس خالقًا وإنما هو خلق محرّك لكلّ إبداعاته المتناهية التي هي العوالم»[٥٥] لا يعني أن إله الحدس هو إله أنتروبومورفي، كما أنه ليس الاندفاع الحيوي لأن الاندفاع متناه. هنا نكون أمام أحد الاعتراضات المهمة على اللّاهوت البرغسوني، وهو المتعلّق باعتراض الأب دو طنكايداك (de Tonquédec).

إن الملاحظة الصريحة الأولى عن الله كـ«انبثاق مستمر»[٥٦] مميز، في ضوء التفكير في الاندفاع الحيوي لحركة الخلق ذاتها، لا تجعل من الله **تامّ التكوين** وإنما **يتكوّن**، بمعنى أنه ليس ثمّة خالق ومخلوق بل حيثما ولّينا وجوهنا ثمّة خلق[٥٧]، لأن الله هو الوحدة النهائية للمادة والحياة ما دام يدوم وينمو، فـ«إذا كان الفعل نفسه هو الذي يحدث في كل مكان، سواء أكان هذا الفعل انحلالًا أم محاولة لتكوّن جديد، فإني أقتصر على التعبير عن هذا التشابه الاحتمالي بالكلام عن مركز تنبثق منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة، ولكن بشرط ألا أنظر إلى هذا المركز نظرتي إلى شيء من الأشياء، بل نظرتي إلى انبثاق مستمر. والله بهذا المعنى ليس كائنًا نهائيًا بل هو حياة دائبة وعمل وحرّية. ولم تعد عملية الخلق التي نتصوّرها بهذه الصورة لغزًا غامضًا، فإننا نجرّبها في أنفسنا بمجرّد أن نفعل فعلًا بكلّ حرّيتنا»[٥٨]. ولئن كان برغسون يتصور الخلق مثل مستودع هائل للحياة تتصاعد منه – من دون انقطاع– قذائف، «وكل قذيفة تسقط منها تكون عالمًا»[٥٩]، فهل أن هذا التصوّر يحافظ على تعالي الإله؟ ألا يمتزج تعالي الله بالاندفاع ويختلط معه؟ أليس الله، ضمن هذه الفرضية، مثقلًا بأشكال الوهن نفسها التي يتّصف بها الاندفاع الحيوي ذاته؟

يجيب برغسون عن هذه الأسئلة التي طرحها عليه الأب دو طنكايداك في رسالة له بعث بها إليه يوم ١٢ أيار/ مايو ١٩٠٨ قائلًا: «إني أتحدّث عن الله[٦٠] مثلما أتحدث عن المنبع الذي تخرج منه دوريًا وبمفعول حريته «التيارات» أو «الاندفاعات» التي سيشكّل كلّ واحد منها عالمًا. إن الله يظلّ متميزًا منها ولا يمكن أن نقول عنه إنه في أغلب الأحيان يغير وجهته فجأة، أو إنه يكون تحت رحمة المادية التي انقطع إليها»[٦١].

---

(54) Bergson, *La Pensée et le mouvant,* p.1333.

ثمّة فارق بين الاختيار والقصد، فإذا كان القصد يظلّ دائمًا محدودًا جدًا حتى وإن كان إرادة، فإن الاختيار الحرّ يتنافى مع كل قدر محتوم ومع كل ضرورة وآلية. إنه مبادرة واستقلالية كلية وبدء مطلق يجد تعبيره في الواقعة الكبرى، أي واقعة الخلق، انظر: Chevalier, p.257.

(55) Levesque, p.98.

(٥٦) برغسون، **التطور الخالق**، ص ٢٢٤. (p.706).

(٥٧) ولذلك يقول لوفاسك: «إن الله مغامرة». انظر: Levesque, p. 103.

(٥٨) برغسون، **التطور الخالق**، ص ٢٢٤. (p.706).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣. (p.705).

(٦٠) راجع أيضًا: المصدر نفسه، ص ٢٦٨-٢٧٢. (p.705-708).

(61) Lettre de Bergson à J. de Tonquédec, 12 Mai 1908: Bergson, *Mélanges*, p.766.

وإذا نفى برغسون عن الله أن يكون الاندفاع الحيوي، فإن ذلك لا يستبعد إمكانية المشاركة(٦٢) في أبدية الله بما هي أبدية الحياة والحركة والخلق(٦٣)، وهذه **المشاركة الروحية والخلّاقة** هي التي تجعل من الخلق الذاتي مستندًا إلى الخلق الإلهي لأنه مشارك فيه، ولعل ذلك هو الذي يميز النفس الصّوفية بما هي «في آن واحد فاعلة ومفعول فيها، وحرّيتها هي فعل الله ذاته» (٦٤).

وإذا كان مشكل المشاركة يحيل إلى مشكل مهم من مشاكل اللّاهوت الكلاسيكي، ألا وهو مشكل علاقة الحرّية البشرية بالعون الإلهي، فإن برغسون لم يرد الخوض فيه لأنه يعتبر أن على الفيلسوف ألّا يشغل مشغل اللّاهوتي (٦٥). بيد أن الانفعال الوحيد الذي يتسنى له التّماس أو الاتّصال بالمبدأ المولّد للنوع الإنساني هو الصّوفي الذي يستقي منه القوّة التي بها يحبّ الإنسانية (٦٦).

لكن على افتراض أن «غاية التصوّف اتّصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثمّ اتّحاد جزئي به، وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن الله ذاته» (٦٧)، فهل يعني ذلك أن الله هو العالم أو الطبيعة (Deus Sive Natura)؟

في الواقع، أسالت عبارة «**إن لم يكن الله ذاته**» الكثير من الحبر، خاصة في ما يتعلّق بمشكل التّمييز بين الله والعالم: هل ينبغي أن نفهم تلك العبارة كما لو أنها تعني: «بما أنه ليس الله» (puisque ce n'est pas Dieu)؟ (٦٨)

---

(62) Bergson, *Mélanges*, p. 914.

وما يلاحَظ هو أن ما يقوله برغسون هنا يختلف جزئيّا عمّا يقوله في **الفكر والمتحرّك**، حيث تغيب عبارة «عن الحركة» بعد عبارة «أبدية الحياة». انظر: Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p.1392.

(٦٣) إن تأوّلًا ميتافيزيقيّا لكتاب **التطوّر الخالق** ذي المنحى الكوسمولوجي يؤدّي بنا إلى المشكلة التالية: إذا ما تسنى للإنسان أن يكون على وعي باتجاه الاندفاع الحيوي وبالتوحّد المثالي مع مجموع الحياة ذاتها، فإن في إمكانه أن يصير أبديّا بما أنه، إلى هذا الحد، يجهل الموت ذاته. وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: لماذا لا تذهب الإنسانية إلى أقصى ما في مستطاعها؟ لماذا لا تتحد مع الحياة؟ ولماذا تظلّ متضايقة بفكرة الموت ذاتها؟ إن الفصل الأخير من **التطوّر الخالق** يجيب عن هذه الأسئلة، على نحو ميتافيزيقي، من خلال مناقشة تاريخ الفلسفة، ذلك أنه لمّا كان الإنسان لا يجد في الحياة ما ينتظره منها، فإنه يخلق فكرة العدم، مسقطًا بذلك على أشياء سلبية لا شأن لها بها. إن فكرة العدم تكوّنت لأن الإنسانية تريد أن تذهب بسرعة، وهي لا تتمهّل حتى تتّحد مع الحياة، فمن أين يتأتّى سلوك الإنسانية هذا الذي يدفعها إلى التفكير في العدم؟ يعود برغسون من جديد إلى إجابة كان قد قدّمها في كتابه الأوّل، مؤكّدًا أن الإنسان يفقد صلته بحياته الباطنية الممتلئة والثّرية لأنه منشدّ إلى حياة اجتماعية مؤطّرة بعادات ونواه. وتبعًا لذلك، فإن المجتمع هو الذي يُدخل في الحياة هذا الحصر (limitation) الذي يحول دونها ودون الاتحاد مع مجموع الكائن الحي.

(٦٤) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٤٩. (p.1172).

(٦٥) راجع الرّسالة التي بعث بها برغسون –بعد نشره لكتاب **منبعا الأخلاق والدّين** –إلى الأب روميياي (Romeyer) بتاريخ ٢٤ آذار/ مارس ١٩٣٣: Bergson, *Mélanges*, p.1507.

إن هذا المشكل الذي اعترض برغسون اعترض أيضًا فيلسوفًا من أكبر معاصريه هو بلندال. انظر: Maurice Blondel, *L'Action*, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1949-1963), p. 325.

والجدير بالذّكر هنا أن برغسون لم يتّبع بلندال في حديثه عن نزعة ملبرنش (Malebranche) الصّوفية، لأن التصّوف لدى برغسون عملي وليس نظريّا، وهو بالتالي اندفاع خلّاق.

(٦٦) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٦٢. (p.1021).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٦. (p.1162).

(٦٨) راجع أطروحة: René Violette, *La Spiritualité de Bergson, essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'oeuvre d'Henri Bergson*, nouvelle recherche (Toulouse: E. Privat, 1968), p.431.

وهي أطروحة تعارض أطروحة غوهياي التي تقابل بين الإلهام الفلسفي اللّاهوتي والأفلاطوني المحدث المميز لكتاب **التطوّر الخالق** والإلهام الصّوفي والمسيحي المميز لكتاب **منبعا الأخلاق والدّين** وتنفي كل استمرارية بين الأفقين.

يعتبر برغسون في إجابته عن هذا السؤال أن هذا المشكل لا يهمّ المتصوّف، لأن «النفس القادرة على هذا الجهد، والجديرة به، لا تتساءل هل المبدأ الذي تشعر أنها متصلة به، هو السبب الأسمى لكلّ الأشياء، أو هو رسوله على الأرض. بل يكفيها أن تحسّ أن كائنًا أقدر منها، ينفذ فيها نفوذ النار في الحديد الذي تحميه» [٦٩].

على هذا الأساس، يعتبر برغسون أن مشكلي الواحدية (Monisme) ووحدة الوجود (Panthéisme) لا يُطرحان إلا إذا تحدّثنا عن الله وعن العالم بعبارات دالّة على ما هو «تامّ التّكوين» لا على «ما يتكوّن» (qui se fait)[٧٠]. ولذلك يكتب برغسون إلى الأب دو طنكايداك قائلًا: «(...) من كل ذلك تتّضح بجلاء فكرة إله خالق وحرّ ومولّد، في الوقت نفسه، للمادّة وللحياة؛ إذ يستمرّ جهده في الخلق من جهة الحياة عبر تطوّر الأنواع وتكوّن الشخصيات الإنسانية. من أجل هذا يتّضح إذًا بعامة دحض الواحدية ووحدة الوجود»[٧١].

من البيّن أن برغسون لا يهاجم أبدًا التّمييز بين الله والعالم، وإنما يهاجم فقط تصوّرات الخلق الأنتروبومرفية التي تجعل منه متموضعًا في المكان وقابلًا مثله للانقسام، فالخلق فعل مستمر وتكوّن دائم واستمرارية في التدفّق وجدّة غير متوقّعة.

وأن يكون فعل الخلق فعلًا لا يتجزّأ مثل كلّ فعل بسيط ومثل كل حركة كاملة وفريدة، وأن يكون «فعلًا آنيًا» لا في معنى سكوني، كما هي الحال لدى الرياضيين، وإنما في معنى امتلائي وثري يمكن أن تتّسم به هذه العبارة عندما نطبّقها على الدفع الأوّلي، فإن التصوّر البرغسوني للخلق في علاقته بالعالم وبالله يبدو قريبًا من التصوّر التوماوي ومتميزًا منه في آن معًا، غير أنه يتميز بالأساس من التصوّر الديكارتي.

تكمن أصالة علم الإلهيات البرغسوني في تجاوز القول بأن فعل الخلق هو فقط فعل إلهي، سواء أكان ذلك كمعطى للكشف اليهودي-المسيحي أم كفكرة عقلية، كما أكّد ذلك ديكارت [٧٢]. فإذا كان ديكارت يتصوّر العالم **خلقًا مستمرًا**، أي كشيء ما يموت وينشأ من جديد في كل آن، فإن برغسون يعتبر أن الله يجدّد باستمرار الفعل الخلّاق، ولذلك ينبغي أن نعتبر **الخلق متّصلًا** [٧٣] ومتّسمًا باللاانقسامية والآنية الممتلئة اللتين تعبّران عن هذه الاستمرارية في الخلق، بما هي الحقيقة الواقعية ذاتها التي لا تعني أن كل شيء معطى ومتحقّق وإنما تعني -على خلاف ذلك تمامًا- أن كل شيء غير متوقّع [٧٤].

---

(٦٩) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٢٨. (p.1155).

(٧٠) ليس الكون شيئًا، كما أنه ليس مجموعة من الأشياء المنجزة والتامة والمنتهية والمتحقّقة، وإنما هو سيرورة في حالة تكوّن منذ مليارات السنين، حيث يكون كل شيء بصدد النشأة والولادة، أي أن كل شيء يبدأ في الوجود، ولذلك فإن الجدة والبدء معنيان مرتبطان بفكرة الزمان. ويقلب هذا الاكتشاف، في الواقع، تصورًا قديمًا للعالم يكون فيه الكوسموس بمثابة معطى أبديّ غير محدَث، يجهل الجدة الحقيقية وبدء الوجود لأنه عالم تامّ ومغلق ومتناه بصفة أبدية. وتبعًا لذلك، فإن فكرة نشأة الأنواع تظلّ هنا فكرة ثورية مقارنة برؤية العالم القديمة هذه.

(71) Lettre de Bergson à J. de Tonquédec, 12 mai 1908, dans: Bergson, *Mélanges*, p. 964.

(٧٢) راجع ما يقوله غوهياي في مقدّمته للمؤلّفات الكاملة: Henri Gouhier, Introduction, dans: Henri Bergson, *Oeuvres; Essai sur les données immédiates de la conscience ; Matière et mémoire ; Le Rire ; L'Evolution créatrice ; L'Energie spirituelle ; Les Deux sources de la morale et de la religion* ; *La Pensée et le mouvant,* textes annotés par André Robinet; Introduction par Henri Gouhier, 3eme ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1970), pp. xxvi-xxvii.

(٧٣) يقول برغسون: «لن يبدو الخلق كما لو كان مستمرًا (Continuée)، بل كما لو كان متّصلًا (Continue)». راجع كتاب: برغسون، **التطور الخالق**، ص ٣٠٤. (p. 787).

(٧٤) بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الخالق (Le Créateur)، لأنه لا يتوقّع (Pré-voit) بل يرى (voit). إن العناية الربانية لا تعني إنشاء لمخطّط محدّد بصورة مسبقة، فالله يتدبّر (Pou-voir) من دون أن يحدّد مسبقًا أو يتوقّع. وعمومًا، فإن نظرية اللاّمتوقعية لدى برغسون بعيدة عن الاعتراضات المتعلّقة بالعناية الربّانية والحرّية الإنسانية، وهي رؤية تتوافق مع فكر القديس توما الاكويني الذي يعتبر أن معرفة الأحداث المستقبلية المتوقّفة على علل حرّة ليست معرفة مسبقة أو علمًا بالغيب، وإنما معرفة لله الذي تكون كل الأشياء حاضرة إليه بسبب أبديته غير الانقسامية.

ولعل مّما يميز مذهب الخلق المستمر لدى ديكارت هو أنه يعتبر أن الكون يخلق خلقًا مستمرًا في كل لحظة من لحظاته، أي أن كل ما يوجد لا يمكنه أن يدوم من دون معاضدة من الله له في الوجود عبر نشاط خلّاق مستمر. يقول برغسون: «إن العالم الذي يعمل فيه الرياضي عالم يموت ويبعث إلى الحياة في كلّ لحظة، وهو نفس العالم الذي كان يفكّر فيه ديكارت عندما كان يتحدّث عن الخلق المستمر» (٧٥).

وإذا كانت الأشياء المخلوقة تدين، لدى ديكارت، بخلقها لله، فإنها تدين له، زيادة على ذلك، بالاستمرار في الوجود في كل لحظة. معنى ذلك أنه ليس في إمكانها، من دون الله، أن تدوم ولا أن تبدأ في الوجود. يقول ديكارت في كتابه **حديث الطريقة**، متأمّلًا في الطريقة التي بها بلغ العالم حالته الراهنة: «(...) من الأرجح أن يكون الإله قد جعله منذ البداية على [الوجه الذي] ينبغي أن يكون عليه. ولكنه من الجلي، وهذا رأي شائع عمومًا بين رجال اللّاهوت، أن الفعل الذي به يحفظه الآن، وهو تمامًا عين (الفعل) الذي به خلقه» (٧٦).

في الواقع، وضّح ديكارت نظريته في الخلق المستمر(٧٧) أوّل مرة في كتاب **العالم** على الشكل التالي: «اعلموا إذن، أوّلًا، أنني «بالطّبيعة» لا أفهم قطّ آلهة ما، أو أي نوع آخر من القوى الخيالية، ولكني أستخدم هذه الكلمة لأدل على المادة نفسها من حيث أنني أنظر إليها مع كل الصفات التي نعتها بها، مفهومة كلّها مجتمعة وتحت شرط كون الله يستمر في **حفظها** بالطريقة نفسها التي بها **خلقها**» (٧٨).

تقوم نظرية الخلق المستمر إذًا على القول إن الله يخلق العالم ويديم بقاءه، فهو إذًا مبدع ومبق، ومعنى الإبقاء عند ديكارت هو الإبداع المتصل الدائم الذي هو معجزة لأنه خلق الشيء من لا شيء، وهو عمل يختص به الله وحده (٧٩).

وفي التأمل الثالث يؤكد ديكارت أن وجودي لا يمكن أن يُحفظ إلّا إذا كان ثمّة علّة تخلقني ثانية، فـ«حتى لو جاز لي الافتراض أنني كنت دائمًا موجودًا، كما أنا الآن، فلا مفرّ من التسليم بضرورة كون الله خالق وجودي. وذلك على الصورة الآتية: إن زمان حياتي كله يمكن تجزئته إلى ما لانهاية له، كل جزء لا يعتمد إطلاقًا على الأجزاء الباقية. لذا لا شيء يضطرّني إلى أن أوجد، الآن، إذا كنت قد وجدت منذ هنيهة، ما لم توجدني علّة في هذه اللحظة، وتخلقني ثانية إن صحّ التّعبير... أي علّة تحافظ علي» (٨٠). خلاصة القول أن ديكارت بحث عن البرهنة على مذهبه في الخلق المستمر من خلال الأفكار التالية:

- يمكن لزمان حياتي كلّه أن يتجزّأ إلى ما لانهاية له.

---

(٧٥) برغسون، **التطور الخالق**، ص ٢٩-٣٠. (P. 513).
(٧٦) رينيه ديكارت، **حديث الطّريقة**، ترجمه وشرحه وقدّم له عمر الشارني (تونس: دار المعرفة، ١٩٨٧)، ص ١٩٤-١٩٦.
(٧٧) يمكن وضع هذه النظرية على شكل قياس هو التالي:
مقدّمة كبرى: فعل الله يستمر (أي لا يتغير).
مقدّمة صغرى: الخلق فعل الله.
نتيجة: الخلق يستمر.
(٧٨) رينيه ديكارت، **العالم، أو، كتاب النور**، ترجمة وتعليق إميل خوري (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٩)، ص ٨١. التشديد من عندنا.
(٧٩) راجع: رينيه ديكارت، **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليبا؛ تقديم عمر مهيبل (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، تعليق ص ٦١.
(٨٠) رينيه ديكارت، **تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١)، ص ١٢٣-١٢٤.

• كل جزء لا يعتمد إطلاقًا على الأجزاء الباقية.

• لا شيء يضطرّني إلى أن أوجد، الآن، إذا كنت قد وجدت منذ هنيهة، ما لم توجدني علّة في هذه اللحظة وتخلقني ثانية إن صحّ القول ... أي علّة تحافظ عليّ (٨١).

هكذا نتبين أنه إذا كان برغسون لا يذكر الله إلا كدينامية خالصة وكطاقة لا حدود لها، وإذا كان الاندفاع الدّيني للتصوّف لا يفهم، لديه، إلّا انطلاقًا من الاندفاع الحيوي وبالتالي ابتداء من خلق انفعال جديد، فإن مشكل الله يظل «مشكلًا أخلاقيًا» في المعنى الواسع للكلمة، أي إنه يلامس مسألة الطاقة الأخلاقية للبشر، و«من هنا تظهر فلسفة دينية عجيبة، شخصية جدًا، ومن نواح معيّنة قبمسيحية» (٨٢).

ليست الفلسفة برمّتها إذًا سوى ذلك الجهد الإنساني العظيم من أجل مواجهة العطالة الطبيعية(٨٣)، ومن ثمّة من أجل مجاوزة الوضعية الإنسانية. بيد أن التناهي الإنساني لا يعدو أن يكون – لدى برغسون – كما كان من قبله لدى هيغل – نظرية متهافتة تعبّر عن «فلسفة» مثقّف هائم بعقله.

إن اللّامتناهي لا يهب نفسه للإنسان كمخالف للألوهية، وإنما كمصير يجعل من التجربة الصوفية للألوهية قريبة – رغم طابعها الاستثنائي – من الموقف الفلسفي الحقيقي الذي يعتبر أن مسيرة التأليه تمضي قدمًا رغم الشر(٨٤)، «لكن إن نجحت آلة صنع الآلهة يومًا فيما أخفقت فيه دائمًا، فسيكون ذلك كما لو أن الخلق المتوقف استؤنف من جديد»(٨٥). ولعل في إمكانية استئناف الخلق المتوقّف على الإرادة والجهد ما يجعل الإنسانية مسؤولة عن مصيرها وتاريخها ضمن نوع من المشاركة الوجدانية المطلقة والكونية.

---

(٨١) يبيّن هاري فرنكفورت في نقده لكلّ من جلسون (Gilson) وغيرو (Gueroult) أن لدى ديكارت تناقضًا واضحًا بين مذهب الخلق المستمر والقول إن الحركة تتواصل ما لم تتدخّل قوّة خارجية. كما يتساءل هل كان ثمّة فعل واحد بواسطته يخلق الله ويحفظ في آن ويقف على مفارقة مهمة يصوغها على النحو التالي: لماذا يظلّ ديكارت أرسطيًا في تفكيره في الوجود في حين أنه يكون ديكارتيًا بوضوح في نظريته في الحركة؟ راجع: Harry Frankfurt et Michelle-Irène B. De Launay, «Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 92, no. 4 (1987), pp. 153-172.

(٨٢) موريس ميرلوبونتي، **تقريظ الفلسفة**، ترجمة قزحيا خوري، سلسلة زدني علمًا (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٢٢٧.

(٨٣) ههنا يعثر برغسون من جديد على إشارات واضحة تعود إلى فيخته.

(٨٤) يتحدّث برغسون ضمن تحليله للتجربة الإنسانية عن أشباه المشاكل، معتبرًا أن وجود الله هو شبه مشكل: هل تشهد التجارب الصّوفية على وجود الله الذي تتحدّث عنه الأديان السّكونية أم أنها خاطئة وهذيانية؟ هل يمكن لله أن يوجد إذا كان هناك شرّ في العالم؟ ألا يجب أن تُعتبر تجربة المتصوّفة ذاتها مرضًا؟. انظر:
Jean-Christophe Goddard, «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit,» dans: Renaud Barbaras [et al.], Annales bergsoniennes, éd. et présenté par Frédéric Worms, Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 2002), pp. 215-230.
يتعلّق الأمر هنا بخلط بين شيئين: بين الله في تصوّرات الأديان والميتافيزيقيات والله الذي منحت أفعاله الفريدة لبعض الشخصيات تجربة مميزة. على هذا الأساس، فإن وجود الشرّ في العالم يتأتّى من أننا نريد بتلهّف أن نوحّد أو نطابق بين هاتين الحقيقتين الواقعيتين في حين أنهما منفصلتان دائمًا.

(٨٥) ميرلوبونتي، ص ٢٢٧.

## خاتمة

إن النظر في الدفعة الحيوية تجعلنا نتبيّن أنها تعتمد في مرحلة متأخّرة -غير دالّة على التوقّف- على نخبة من الكائنات البشرية يمثّلها المتصوّفة؛ ذلك أن «كلّ نفس من هذه النفوس كان خلقًا لنوع جديد مؤلّف من فرد واحد، والوثبة الحيوية حقّقت، في فرد معين، من حين إلى حين، نتيجة ما كان لها أن تتمّ لمجموع الإنسانية دفعة واحدة» (٨٦).

إن الانفعال الخلّاق هو حالة الشخصيات المميزة لـ«مبدعي الأخلاق» (٨٧) الذين يوقظون الإنسانية من سباتها ويواصلون طريق الخلق «بإرادة (...)لا تني تتكامل» (٨٨) من خلال تجاوز صوت العقل الذي صار عاجزًا عن النظر إلى ذاته بسبب اتجاهه صوب المادة والتّشكّل بشكلها.

بهذا التقدير يعبّر الانفعال الخلّاق عن نفسه كمحبّة خالصة للكون برمّته، أي إنه حبّ لا متناه يشمل جميع الكائنات بلا استثناء، و«من هذا الاتصال بالمبدأ المولّد للنوع الإنساني، يشعرون أنهم يستقون القوّة التي بها يحبّون الإنسانية (...) وإنما أعني بالحبّ ذلك الحبّ الذي يستغرق النفس كلّها ويبثّ فيها الحرارة. أمّا الحبّ الفاتر والضعيف و المتذبذب، فهو شعاع ضئيل من ذلك الحبّ، أو صورة باهتة باردة له، بقيت في العقل أو ثبتت في اللّغة» (٨٩) .

إن الحبّ الخالق هو حبّ مكتف بذاته، أي هو صورة محضة لا تتعلّق بمضمون ما، غير أنه يمثّل قدرة «تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديرة بأن تحبّ» (٩٠) . ولسنا هنا بحاجة إلى التّنبيه إلى أن ارتباط الانفعال بشعور بالحضرة الإلهية لا يجعل من الصّوفية أصلًا لكلّ التغيرات الأخلاقية(٩١)، وبالتالي فإن المشروع الإيتيقي البرغسوني لم يستهدف تأسيس الأخلاق على «العقل المحض»(٩٢) أو بناء قواعد خُلقية أو إرساء سلّم من القيم الثابتة، وإنما سعى – من خلال تشخيص أزمة القيم في الحضارة المعاصرة وانخرام التوازن بين الروح والجسد- إلى تأكيد أصل الإيتيقا البيولوجي، وهو ما يعني أن كل عمل أخلاقي يظلّ مرتبطًا بالاتحاد والمحبّة والفعل، ومن ثمّة فإن الانفعال لا يصبح خلاّقًا إلّا إذا تعدّى المتصوّف حالة الوجد والنشوة إلى حالة الفعل، وقطع بالتالي مع أخلاقيات النصائح والمواعظ (٩٣) .

---

(٨٦) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ١٠٤. (p.1056). ويقول برغسون في محاضرة له بأكسفورد مؤكّدًا أن الفلسفة ليست بدءًا مطلقًا منفصلًا جذريًا عن التقليد الفلسفي: -«Certes, nous avons quelque chose de nouveau à faire et le moment est-t-il peut être venu de s'en rendre pleinement compte, mais pour être du nouveau, ce ne sera pas nécessairement du révolutionnaire. Etudions plutôt les anciens, imprégnons-nous de leur esprit, et tâchons de faire, dans la mesure de nos forces, ce qu'ils feraient eux-mêmes s'ils vivaient parmi nous. Initiés à notre science (…), ils arriveraient à des résultats très différents de ceux qu'ils ont obtenus »: Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p. 1366. S.par n.

(٨٧) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٨٨. (p.1042).

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٢. (p.1046).

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٢. (pp.1020-1021).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٣. (p.1193).

(٩١) إن ما يريده كبار الصوفيين هو: «تبديل الإنسانية تبديلًا أساسيًا لأنهم قدوة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٥. (p.1178). انظر كذلك: خالد البحري، «منزلة اللغة وعلاقتها بالديمومة الخلاقة لدى برغسون،» **مجلة الفكر العربي المعاصر**، السنة ٢٩، العددان ١٤٨-١٤٩ (شتاء ٢٠٠٩)، ص ٣٢-٥٣.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٩٤. (p.1047).

(٩٣) يقول برغسون: «لسنا نبلغ إلى حبّ الغير بالنصح والموعظة». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠. (p.1019).

وقد أوقفنا هذا التجديد الإيتيقي على ما في عامل الانجذاب والاحتذاء بنموذج البطل والقديس والمتصوّف من إثارة للعمل الخلقي، لأن في الاحتذاء أو الاقتداء أو المحاكاة مناسبة للخلق والانفتاح بالنسبة إلى حياة مبدعة أساسها البذل والعطاء، غير أن ذلك يظلّ مرتهنًا بشروط سياسية من أهمّها الديمقراطية[٩٤] المشبعة بروح الإنجيل، بما يجعلها تمثّل أفقًا ملائمًا لاختراع الحقوق ومناسبة تاريخية للعلّو الروحي والسّمو الفكري.

وإذا كان الخلق – على ما ذهب إليه برغسون وما اجتهدنا في إيضاحه – معجزة تزوّد الإنسان بالفرح الإلهي، أفليس لنا أن نتوجّس أن إهمالنا تجاريب الخلق ليس إلّا الوجه الآخر لوجلنا من الحرية، أي جهدًا عاطفيًا يسمح لنا بتجاوز العوائق[٩٥]، ولخَجَلنا من الفوز، أي فرحًا روحيًا يحرّك التاريخ[٩٦]، ولدجلنا مع الحضرة الإلهية، أي حبًّا صادقًا ليصير الإنسان «شبيهًا» بالله؟

(٩٤) يقول جان فال: «Bergson concevait sa philosophie comme devant s’achever par une philosophie de la démocratie, d’une démocratie fondée sur l’amour de Dieu», dans: Jean Wahl, Tableau de la philosophie française (Paris: Gallimard, 1946), p.133.

(٩٥) يعتبر برغسون أنه قبل الفعل الخلّاق كانت «العوائق غير قابلة للتجاوز، ومن دون الفعل الخلّاق فإنها ستبقى على حالها». انظر: Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p.1342, note 1 .

وهو يضيف قائلًا: «ولا تتحدّثن عن الحواجز المادية أمام نفس تحرّرت هذا التحرّر، فهي لن تجيبك بأن الحاجز ينبغي أن يحاد عنه، أو ينبغي أن يُغلب، بل ستعلن أنه غير موجود. فلا يمكن أن يقال عن إيمانها إنه يزلزل الجبال، لأنها لا ترى ثمّة جبالًا يجب أن تزلزل». برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٦١. (p.1020).

(٩٦) إن الفوز هو الاحتفال الذي يعقب نصرًا، والنصر يفترض معركة، والمعركة تفترض خصمًا أو عقبة. يقول برغسون: «In every province, the triumph of life is expressed by creation» لكن إذا كان كلّ فوز عظيم يحمل لهجة انتصارية، فإن ذلك لا يحيل إلى نزعة تفاؤلية خالية من الانهمام بالمصير الإنساني، لأن الوعي بالدفع الخلّاق هو الذي يدفع بالإنسان إلى أن يصير «إنسانًا أسمى». انظر: Bergson, *Mélanges*, p.932.

إيمانويل كانط

# عن باب «في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة»

## في الطبعة الأولى من «نقد العقل المحض»

ترجمة: زكي بيضون*

في الطبعة الثانية من نقد العقل المحض، أجرى كانط تعديلات كثيرة على الطبعة الأولى، أهمها إعادة كتابة كاملة لباب «في مغالطات العقل المحض» والفصلين الثاني والثالث من باب «في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة» (التسويغ الترسندالي). منذ الطبعة الأولى، بدا مترددًا حيال هذين الفصلين من التسويغ، لذا اعتذر في التصدير عن غموضهما[١]، وطمأن القارئ أنه في حال لم يجدهما مقنعَين كفاية، فإن من المفترض أن تفي الفقرة الثانية من الفصل الأول بالغرض. المفارقة هي أن هذا الأخير ليس سوى مجرد مقدمة للتسويغ الترسندالي كما يشي بذلك مضمونه وعناوين فقراته: «١٣. في مبادىء التسويغ الترسندالي بعامة» و«١٤. الانتقال إلى التسويغ الترسندالي للمقولات».

لم يكتفِ كانط بذلك، بل استبق عرض الأنواع الثلاثة من التأليف في الفصل الثاني بتحذير مسبق يطلب فيه من القارئ أن يصبر على غموض العرض، واعدًا إياه أنه سيتبدد في الفصل الثالث. وقلّما عرف نص تراجع عنه صاحبه مقدار التأثير والشهرة الذي عرفته الطبعة الأولى من التسويغ الترسندالي في تاريخ الفلسفة اللاحق. وكان أول من انتبه إلى أهمية هذا النص هو جاكوبي (Jacobi) الذي نبه في «تذييل[ه] عن المثالية الترسندالية»[٢] إلى ضرورة حفظه، وارتكز عليه بشكل

* مترجم لبناني.

(١) قال كانط في التصدير أنه قدم صيغتين للتسويغ الترسندالي: تسويغ موضوعي في الفقرة الثانية من الفصل الأول وآخر ذاتي في الفصلين الثاني والثالث: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XVI-XVII.

(2) Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, 6 vols. in 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), vol. 2: Schriften zum transzendentalen Idealismus, pp. 291 and 299-303.

أساسي في نقده للموقع الملتبس الذي يحتله أفهوم الشيء في ذاته في الفلسفة الكانطية، معتبرًا إياه النص الذي يخرج فيه كانط من ازدواجيته في هذا الصدد ويقطع لصالح تأويل محض مثالي للأفهوم المعني، التأويل الوحيد الذي ينسجم مع أسس المثالية الترسندالية، بحسب جاكوبي. كما هو معروف، ألهمت مقاربة جاكوبي هذه فيخته إلى حد كبير في تأويله المثالي للكانطية(٣) ومهدت بذلك لتيار المثالية الاعتبارية (spekulativ) الذي سيتوج بمنطق هيغل. واعتبر هوسرل من جهته الطبعة الأولى من التسويغ الترسندالي النص الكانطي الوحيد الذي يبدو فيه كانط مهتمًا بتأسيس فيميائي الطابع لفلسفته(٤). ووضع هايدغر بدوره، **متأثرًا بقراءة أستاذه**، النص عينه في صدر قراءته الأنطولوجية لـ **نقد العقل المحض**(٥)، وحاول أن يستخرج منه نظرية كانطية في التزمّن ليس من الواضح إن كانت قراءة هايدغرية للكانطية أم إعادة تموضع كانطي للهايدغرية مهدت لما اصطُلح على تسميته هايدغر الثاني. عدا ذلك، ارتكزت كل التأويلات السيكولوجية للكانطية تقريبًا على ذاك النص من الطبعة الأولى كحجر أساس(٦)، وذلك منذ نقد غارف (Garve) وفيدير (Feder) المشترك للطبعة الأولى من **نقد العقل المحض** واتهامهما كانط بالتبعية لمثالية بيركلي السيكولوجية(٧). بوسعنا أن نعتبر هذا النص الإشكالي مع هوسرل وهيدغر وأصحاب التأويلات السيكولوجية بذرة فلسفة كانطية أكثر أصالة من تلك التي وقف كانط عندها، كما بوسعنا أن نعتبره مع الكانطيين الأرثوذكس أشبه بكعب أخيل سيكولوجي في البناء الكانطي، أو أن نختار منزلة بين المنزلتين كما هو رائج حاليًا. يبقى أنه في كل الحالات، على غرار تعليم الشّيْم الذي يليه مباشرة، يشكل النص المعني جسرًا أساسيًا بين كانط والتاريخ اللاحق للفلسفة الألمانية، وذلك يكفي بحد ذاته لجعله نصًا لا غنى عنه بالنسبة إلى قارئ الفلسفة العربي.

نشير هنا إلى أن موسى وهبة لم يعتمد في ترجمته الممتازة لـ **نقد العقل المحض** إلا نص الطبعة الثانية، وبالتالي لم تتضمن ترجمته الفصلين الثاني والثالث من الطبعة الأولى من التسويغ الترسندالي. ونظرًا إلى أنه لم تتوافر حتى الآن ترجمة عربية لائقة لهذين الفصلين، أحببت أن أقدم ترجمة لهما عن الألمانية (مع بعض الاستعانة بالترجمات الفرنسية) تشكل استكمالًا لترجمة وهبة وتتقيد بكل خياراتها.

---

(٣) فيخته يستشهد بنص جاكوبي في نقده لما يعتبره التأويل الدغمائي لأفهوم الشيء في ذاته لدى كانط.: Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob (Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, 1962), vol. 3, p. 235.

(4) Edmund Husserl, *Husserliana: gesammelte Werke,* 41 vols. (Den Haag: M. Nijhoff, 1950-2012) vol. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* III, § 28.

(5) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung, veröffentlichte Schriften 1910-1976. Bd 3, Kant und das Problem der Metaphysik,* herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991), § 33, Der Innere Zeitcharakter der transcendentalen Einbildungskraft.

(٦) على سبيل المثال، نورد تأويلات جاكوب فريدريش فريس ويورغن بونا ماير وبول روبير وولف.

(٧) اعتبر كاسيريه في جدله مع هايدغر بشأن الكانطية أن هذا النقد هو السبب الأساسي الذي دفع كانط إلى إعادة كتابة التسويغ الترسندالي في الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**: Ernst Cassirer, «Kant und Das problem der metaphysik,» *Kant-Studien*, vol. 36 (1931), p. 21.

# عمانوئيل كانط
# نقد العقل المحض (الطبعة الأولى)
# «في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة»

## الفصل الثاني
## عن المبادىء القبلية لإمكان التجربة

أن يتوجب على أفهوم أن يولَّد على نحو قبلي بالكامل ويكون على صلة بموضوع، مع أنه لا هو ذاته ينتمي إلى أفهوم التجربة الممكنة ولا هو مُركَّب من عناصر تجربة ممكنة، فذلك متناقض وممتنع كليًا؛ لأنه لن يكون له مفهوم [مضمون] إذًا، بما أن أي حدس لن يتناسب معه، في حين تشكل حدوس بعامة، تستطيع من خلالها موضوعات أن تُعطى لنا، الحقل أو الموضوع التام للتجربة الممكنة. ولن يكون أفهوم قبلي ليس على صلة بهذه الأخيرة سوى الصورة المنطقية لأفهوم، لكن ليس الأفهوم ذاته الذي يُفكَّر شيء ما من خلاله.

إذًا، لو كان ثمة أفاهيم قبلية محضة، فسيكون باستطاعتها بالتأكيد أن لا تتضمن أي شيء أمبيري، بالمقابل سيكون عليها أن تكون محض شروط قبلية لتجربة ممكنة، الركيزة الوحيدة التي باستطاعة واقعها الموضوعي أن يستند إليها.

إذا أردنا تبعًا أن نعرف كيف تكون أفاهيم فاهمية محضة ممكنة، علينا أن نتحرى الشروط القبلية التي يعتمد عليها إمكان التجربة وتكمن في أساسها، وإن كنا نصرف النظر عن كل أمبيري الظاهرات؛ أفهوم يعبّر بشكل عام وكاف عن ذلك الشرط الصوري والموضوعي للتجربة يُسمى أفهومًا فاهميًا محضًا. عندما يكون بحوزتي أفاهيم فاهمية محضة، بوسعي أن أتمثل موضوعات قد تكون مستحيلة، أو قد تكون ممكنة في ذاتها، لكن ليس بمقدورها أن تُعطى في أي تجربة، بما أنه بالإمكان، في إقران هذه الأفاهيم بعضها ببعض، إغفال شيء ينتمي على الرغم من ذلك بشكل ضروري إلى شرط تجربة ممكنة (أفهوم الروح)، أو بالإمكان كذلك توسيع ما صدق أفاهيم فاهمية محضة أبعد مما تستطيع التجربة الإحاطة به (أفهوم الله). بالطبع، بوسع عناصر كل المعارف القبلية، حتى الاختراعات الاعتباطية والخرقاء، أن لا تكون مستمدة من التجربة (لأنها في الحالة المعاكسة ما كانت لتكون معارف قبلية)، لكن عليها دائمًا أن تتضمن الشروط القبلية المحضة لتجربة ممكنة ولموضوع لهذه الأخيرة، لأنه في الحالة المعاكسة ليس فقط ما كان لِيُفكَّر أي شيء بواسطتها، لكن هي نفسها ما كانت لتستطيع كذلك من دون مُعطيات (*data*) أن تنبثق في الفكر.

هذه الأفاهيم، التي تتضمن قبليًا الفكر المحض بصدد كل تجربة، نعثر عليها في المقولات، وهذا سلفًا تسويغ كاف لها، وتبرير لمصداقيتها الموضوعية، لو كنا نستطيع أن نثبت أنه فقط بتوسطها بإمكان موضوع أن يُفكَّر.

لكن بما أن في فكر كهذا يتم إعمال أكثر من مجرد المفكِّرة، أي الفاهمة، وأن هذه الأخيرة، كملكة معرفية، عليها أن تكون على صلة بموضوعات، تحتاج هي نفسها بالقدر ذاته إلى شرح لإمكان هذه الصلة، فإن علينا بدءًا التمعن في المصادر الذاتية التي تشكل الأساس القبلي لإمكان التجربة، ليس بحسب قوامها الأمبيري، بل بحسب قوامها الترسندالي.

لو كان كل تصور منفرد غريبًا كليًا عن الآخر، ولو كان بالتالي منعزلًا ومنفصلًا عنه، ما كان لينبثق أبدًا من ذلك شيء مثل المعرفة، التي هي مجموعة من التصورات المقارَنة والمقرونة بعضها ببعض. لو كنت إذًا أنسب إلى الحس، كونه يتضمن متنوعًا في حدسه، تلقفًا جامعًا (Synopsis)(٨)، فثمة دائمًا تأليف يتناسب مع هذا الأخير والقدرة على التلقي لا تستطيع أن تجعل معارف ممكنة إلا مربوطةً مع التلقائية. هذه الأخيرة تبعًا هي في أساس تأليف ثلاثي يظهر بشكل ضروري في كل معرفة: المقصود هنا إزكان التصورات كتبدلات للذهن في الحدس، واسترجاع التصورات في المخيلة وتعرُّفها(٩) في الأفهوم. هذه تقودنا إذًا إلى ثلاثة مصادر ذاتية للمعرفة تجعل الفاهمة نفسها ممكنة ومن خلالها كل تجربة، بوصفها نتاجًا أمبيريًا للفاهمة.

## تحذير مسبق

يرتبط تسويغ المقولات بكثير من الصعوبات، ويتطلب النفاذ عميقًا جدًا إلى الأسس الأولى لإمكان معرفتنا بعامة، بحيث إنني لتفادي سعة نظرية كاملة، وبالمقابل، لعدم إغفال أي شيء في بحث على هذا القدر من الضرورة، وجدت من الأجدى إعداد القارئ، في الأرقام الأربعة اللاحقة، عوضًا عن تلقينه، وعدم تقديم الشرح على نحو سستامي لعناصر الفاهمة هذه إلا في الفصل الثالث الذي يتلوها مباشرة. لهذا الداعي، لن يدع القارىء نفسه يُحرَّف عن وجهته بسبب الغموض الذي في البداية لا يمكن تجنبه على طريق غير موطوءة بالكامل، لكن الذي يجب، كما آمل، أن يتبدد في الفصل المعني لصالح رؤية شاملة.

## - ١ -
## عن تأليف الإزكان في الحدس

بوسع تصوراتنا أن تصدر من أنّى يحلو لها، أكانت ناتجة من تأثير أشياء خارجية أم من علل داخلية، أتشكلت قبليًا أم على نحو أمبيري كظاهرات، هي تنتمي كلها بوصفها تبدلات للذهن إلى الحس الباطن، وبما هي كذلك تخضع كل معارفنا في النهاية للشرط الصوري للحس الباطن، أي الزمان، باعتباره ما يتوجب عليها كلها فيه هو أن تُنسَّق وتُقرن وتوضع على صلة بعضها ببعض. هذه ملاحظة عامة يجب على وجه الإطلاق أخذها كأساس في ما يتبع.

كل حدس يتضمن في ذاته متنوعًا ما كان ليُتصوَّر بما هو كذلك لو لم يكن الذهن يميز الزمان في تتابع الانطباعات المتتالية: لأنه بما هو مُتضمَّن في لحظة واحدة، كل تصور لا يستطيع أبدًا أن يكون شيئًا غير وحدة مطلقة. إذًا، لكي تتحقق من خلال المتنوع وحدة الحدس (كما في تصور المكان مثلًا)، من الضروري أولًا عبور [بمعنى تصفح] المتنوع ومن ثم جمعه، الفعل الذي أسمّيه تأليف الإزكان، لأنه يُطبَّق مباشرة على الحدس، الذي يقدم بالطبع متنوعًا، لكن ليس بوسعه أن ينتجه بما هو كذلك، ولا بالطبع بما هو متضمَّن في تصور، من دون تدخل تأليف في ذلك.

(٨) [يجدر الانتباه إلى أن كانط لا يستعمل المصطلح هنا بمعناه الشائع (أي بمعنى «مخطط» أو «مختصر»)، بل بمعناه السيكولوجي.]
(٩) [خلافًا للأصول اللغوية، قلت «تعرّفها» بدلًا من « التعرّف عليها»، حفاظًا على المعنى الذي يحيل هنا، وفي مواضع أخرى من النص، إلى تأليف التعرّف].

على تأليف الإزكان هذا أن يُمارس قبليًا، يعني بصدد تصورات غير أمبيرية. لأنه ما كان من دونه ليسعنا الحيازة قبليًا لا على تصورات المكان ولا على تصورات الزمان: هذه التصورات لا تستطيع أن تُنتج إلا بتأليف المتنوع الذي تقدمه الحساسية في تلقيها المحض. لدينا إذًا تأليف إزكان محض.

## -٢-
## عن تأليف الاسترجاع (Reproduktion)[١٠] في المخيلة

هو بالطبع قانون أمبيري بحت ذلك الذي بموجبه تصورات، تتابعت أو ترافقت في الغالب بعضها مع بعض، تنتهي بأن تنضم بعضها إلى بعض وترتبط في اقتران بموجبه يستدعي أحد هذه التصورات، حتى من دون حضور الموضوع، عبور الذهن إلى الآخر، وفق قاعدة ثابتة. لكن قانون الاسترجاع هذا يفترض أن تخضع الظاهرات نفسها فعلًا لقاعدة كهذه، وأن يحصل في متنوع تصوراتها ترافق أو تتابع مطابق لقواعد معينة، لأنه من دون ذلك لن تجد مخيلتنا الأمبيرية شيئًا مطابقًا لقدرتها كي تقوم به، وستبقى إذًا محجوبة داخل الذهن كملكة ميتة ومجهولة من قبلنا.

إذا كان الزنجفر تارة أحمر، تارة أسود، تارة خفيفًا، تارة ثقيلًا، إذا كان إنسان يتبدل تارة لهذا الشكل الحيواني، تارة لذاك، إذا كانت أرض الجبل، وخلال يوم طويل، تارة مفروشة بالفواكه، تارة بالجليد والثلج، ما كانت مخيلتي الأمبيرية لتلقى أبدًا الفرصة لتلقّي الزنجفر الثقيل مرفقًا بتصور اللون الأحمر بين أفكارها. كذلك، لو أُرفقت كلمة معينة تارة بهذا الشيء وتارة بذاك، أو أيضًا لو سُمي الشيء نفسه تارة بهذا الشكل وتارة بآخر، من دون أن تسود هنا قاعدة معينة تخضع لها الظاهرات من تلقاء نفسها، ما كان ليمكن أن يحصل أي تأليف استرجاع أمبيري.

يجب إذًا أن يكون ثمة شيء يجعل هذا الاسترجاع للظاهرات نفسه ممكنًا عبر تشكيله الأساس القبلي لوحدتها التأليفية الضرورية. اقتناع نتوصل له بسرعة حين نتذكر أن الظاهرات ليست أشياء في ذاتها، بل فقط لعبة تصوراتنا التي ترجع في النهاية إلى تعيُّنات للحس الباطن. لو كان باستطاعتنا تبيين أنه حتى حدوسنا القبلية المحضة لا تستطيع أن تزودنا بأي معرفة، إلا إذا تضمنت هذا الربط للمتنوع الذي يجعله تأليف شامل للاسترجاع ممكنًا، فتأليف المخيلة هذا يتأسس هو أيضًا قبل كل تجربة على مبادئ قبلية، وعلينا إذًا أن نسلِّم بتأليف ترسندالي محض للمخيلة يكمن نفسه في أساس إمكان كل تجربة (من حيث هي تفترض بالضرورة قابلية الظاهرات للاسترجاع (Reproduzibilität)).

من الظاهر للعيان أنه لو أني أخط خطًا في الفكر، أو أود أن أفكر الزمن الفاصل بين ظُهر معين والظُهر الذي يليه، أو فقط أن أتصور عددًا معينًا، عليّ أولًا، وبالضرورة، أن أحيط بهذه التصورات المتنوعة الواحدة تلو الأخرى في فكري. لكن لو كنت أضيّع دائمًا السابقات (الأجزاء الأولى من الخط، الأجزاء السابقة من الزمن، أو الوحدات التي تصورتها الواحدة تلو الأخرى) من فكري ولا أسترجعها بينما أعبر إلى اللاحقات، ما كان ليستطيع أبدًا تصور كامل أن ينبثق من ذلك، ولا أي من الأفكار السابق ذكرها، ولا حتى التصورات الأساسية، الأكثر محضيَّة والأولية للزمان والمكان.

(١٠) الترجمة الحرفية هي «إعادة الإنتاج». (المترجم)

تأليف الاسترجاع هو إذًا مربوط على نحو لا يمكن فضه مع تأليف الإزكان. وكما يشكل هذا الأخير الأساس الترسندالي لإمكان كل المعارف عامة (ليس فقط الأمبيرية، لكن أيضًا القبلية المحضة)، ينتمي تأليف المخيلة الاسترجاعي إلى أفعال الذهن الترسندالية، ونظرًا إلى ذلك، سنسمّي هذه القدرة : القدرة الترسندالية للمخيلة.

## -٣-
## عن تأليف التعرّف (Rekognition) في الأفهوم

من دون الوعي بأن الذي نفكره هو بالضبط ما كنا نفكره منذ لحظة، فإن كل استرجاع في سلسلة الظاهرات كان ليغدو عبثًا؛ لأنه كان ليكون لدينا في الحالة الراهنة تصور جديد لا ينتمي البتة إلى الفعل الذي وُجب عليه، شيئًا فشيئًا، أن يُنتج بواسطته، ومتنوعه ما كان قط ليشكل كلًا، لأنه كانت ستنقصه الوحدة التي وحده الوعي يستطيع أن يزوده بها. لو أنسى في أثناء العد أن الوحدات الماثلة الآن أمام عينَي، أُضيفت شيئًا فشيئًا بواسطتي بعضها إلى بعض، ما كنت لأتعرّف على إنتاج التعدد من خلال الإضافة المتتالية للوحدة إلى الوحدة، ولا على العدد بالتالي، لأن هذا الأفهوم يقوم فقط على وعي وحدة التأليف هذه.

لكان بوسع كلمة «أفهوم» بنفسها أن تقودنا سلفًا إلى هذه الملاحظة؛ لأنه هو وعي واحد هذا الذي يوحّد في تصوّر، المتنوع المحدوس شيئًا فشيئًا ومن ثم مُسترجع. بوسع هذا الوعي غالبًا أن لا يكون سوى ضعيف، بحيث إننا نربطه بإنتاج التصور فقط في الأثر، لكن ليس في الفعل ذاته، أي بشكل لا متوسط. لكن بغضّ النظر عن هذه الاختلافات، يجب دومًا أن يُصادف وعي حتى لو عازه الوضوح البين، ومن دونه الأفاهيم، ومعها معرفة الموضوعات، ممتنعة كليًا.

هنا، من الضروري إذًا أن نوضح ما نقصده بموضوع للتصورات. لقد قلنا أعلاه إن الظاهرات ليست شيئًا غير تصورات حسية يجب أن يُنظر إليها بالضبط بما هي كذلك وليس كموضوعات (خارج المتصوِّرة). إذًا، ماذا نفهم حين نتكلم على موضوع يتناسب مع المعرفة، وبالتالي يتمايز عنها؟ من السهل تبيّن أن على هذا الموضوع أن يُفكَّر فقط كشيء بعامة، لأنه خارج معرفتنا، ليس لدينا شيء نستطيع أن نطرحه بمواجهة هذه المعرفة كمتناسب معها.

لكننا نجد أن فكرنا عن الصلة بين كل معرفة وموضوعها يحمل في ذاته شيئًا من الضرورة، بمعنى أن هذا الأخير يُنظَر إليه على أنه هذا الذي يقبع بالمواجهة، وأن معارفنا ليست متعينة بالصدفة أو اعتباطيًا، بل قبليًا بطريقة ما، ذلك أنها، في حين يتوجب عليها أن تكون على صلة بموضوع، عليها بالضرورة أن تتوافق في ما بينها في الصلة به، يعني أنه عليها أن تمتلك تلك الوحدة التي تشكل أفهوم موضوع.

لكن من الواضح أنه لمّا كان ليس لنا شغل إلا مع متنوع تصوراتنا وأن ذلك الـ«س»، الذي يتناسب معها (الموضوع)، ليس شيئًا بالنسبة إلينا، كون أن عليه أن يكون شيئًا متمايزًا عن كل تصوراتنا، فإن الوحدة، التي يشكلها الموضوع بالضرورة، لا تستطيع أن تكون شيئًا غير الوحدة الصورية للوعي في تأليف متنوع التصورات. كذلك نقول إننا نعرف الموضوع حين نكون ولّدنا وحدة تأليفية في متنوع الحدس. لكن هذه الأخيرة مستحيلة لو لم يكن الحدس قد استطاع أن يُنتج بواسطة وظيفة تأليفية كهذه بموجب قاعدة تجعل استرجاع المتنوع ضروريًا قبليًا، كما تجعل أفهومًا يتوحد فيه هذا الأخير أمرًا ممكنًا.

على هذا النحو نفكر مثلثًا على أنه موضوع عندما نحيط وعيًا بتركيب ثلاثة خطوط مستقيمة بموجب قاعدة يمكن وفقًا لها لحدس كهذا أن يُستحضر في أي لحظة. وحدة القاعدة هذه تعيّن كل المتنوع وتحصره في شروط تجعل وحدة الإبصار ممكنة؛ وأفهوم هذه الوحدة هو تصور موضوع = س، أفكره من خلال المحاميل المشار إليها لمثلث.

كل معرفة تتطلب أفهومًا، وبوسع هذا الأخير أن يكون ناقصًا وغامضًا قدر ما يحلو له، لكن وفقًا لصورته هو على الدوام شيء عام يصلح كقاعدة. على هذا المنوال يصلح أفهوم الجسم، بموجب وحدة المتنوع الذي يُفكَّر بواسطته[11]، كقاعدة لمعرفتنا للظاهرات الخارجية. لكن لا يمكنه أن يشكل قاعدة للحدوس إلا لأنه يمثل لظاهرات معطاة الاسترجاع الضروري لمتنوعها، وبالتالي الوحدة التأليفية في وعينا لها. على هذا النحو، أفهوم الجسم يجعل ضروريًا، لدى إدراك شيء ما خارجنا، تصور الامتداد ومعه تصورات اللاانخراق، الشكل .. إلخ.

في أساس كل ضرورة، يكمن دائمًا شرط ترسندالي. يجب إذًا أن يوجد أساس ترسندالي لوحدة الوعي في تأليف متنوع كل حدوسنا، بالنتيجة أيضًا لأفاهيم موضوعات بعامة، وبالتالي لكل موضوعات التجربة كذلك؛ من دونه لكان من المستحيل تفكير موضوع ما لحدوسنا، لأن هذا الأخير ليس أكثر من «الشيء ما» الذي يعبّر الأفهوم بصدده عن ضرورة كهذه للتأليف.

هذا الشرط الأصلي والترسندالي ليس غير الإبصار المحض. وعي الذات، وفقًا لتعينات حالتنا في الإدراك الباطن، هو فقط أمبيري ومتبدل على الدوام ؛ لا يمكن أن تُعطى ذات ثابتة أو باقية في دفق الظاهرات الباطنة هذا، وهو ما يُسمى عادةً الحس الباطن أو الإبصار الأمبيري. ما عليه بالضرورة أن يُتصوَّر بوصفه هو هو[12] عدديًا (numerish identish)، لا يستطيع أن يُفكر بما هو كذلك من خلال معطيات أمبيرية. يجب إذًا أن يكون ثمة شرط يسبق كل تجربة ويجعلها ممكنة؛ شرط عليه أن يجعل فرضًا ترسنداليًا كهذا ذا مصداقية[13].

ما كان ليمكن وجود أي معارف فينا، ولا أي اقتران ووحدة بينها، من دون وحدة الوعي هذه التي تسبق كل معطيات الحدس والتي كل تصور للموضوعات ممكن فقط بالصلة بها. هذا الوعي المحض الأصلي واللا متبدل أريد تسميته الإبصار الترسندالي. أما عن أنه يستحق هذا الاسم، فذلك واضح من كون الوحدة الموضوعية الأكثر محضيَّة، أي تلك الخاصة بالأفاهيم القبلية (المكان والزمان)، غير ممكنة إلا من خلال علاقة الحدوس به. الوحدة العددية لهذا الإبصار تكمن إذًا قبليًا في أساس كل الأفاهيم، تمامًا كما يكمن متنوع المكان والزمان في أساس حدوس الحساسية.

---

(١١) المتنوع هو الذي يُفكَّر بواسطة الأفهوم وليس العكس. (المترجم)

(١٢) الترجمة لموسى وهبة، وهو يترجم المصدر Identität بهُوِّيّة وتهوُّه بحسب السياق. المقصود بهُوِّيّة الشيء هو بقاؤه هو هو أو ثبوته على هوية واحدة، والمقصود بتهوُّه الشيء مع شيء آخر هو وحدة هويته مع هذا الآخر أو كونه هو هو هذا الآخر. تبعًا للاستعمال الشائع (وإن غير الدقيق)، يمكن ترجمة لفظ Identität بالوحدة أو بوحدة الهوية. على كلٍ، في موضع آخر من النص، يتحدث كانط في السياق ذاته عن الوحدة العددية للإبصار، مستخدمًا تعبير «وحدة» محل «هُوِّيّة». (المترجم)

(١٣) العبارة الألمانية ملتبسة نحويًا وتحتمل قراءتين، اتبعت هنا القراءة التي يمليها سياق النص واعتمدها المترجمون الفرنسيون، إلا أن العبارة لو أُخذت لوحدها يمكنها كذلك أن تُقرأ على هذا النحو: «يجب أن يكون ثمة شرط يسبق كل تجربة ويجعلها ممكنة، هي التي عليها أن تجعل فرضًا ترسنداليًا كهذا ذا مصداقية». (المترجم)

لكن وحدة الإبصار الترسندالية هذه بالذات تشكّل، من كل الظاهرات الممكنة التي باستطاعتها دائمًا أن تُجمع في تجربة، ترابطًا لكل هذه التصورات بموجب قوانين؛ لأن وحدة الوعي هذه كانت لتكون مستحيلة لو لم يكن باستطاعة الذهن، في معرفة المتنوع، الإحاطة وعيًا بوحدة الوظيفة التي تربط تأليفيًا من خلالها هذه الوحدة المتنوع في معرفة. إذًا الوعي الأصلي والضروري بهوِّية (Identität) [١٤] الذات هو في الآن نفسه وعي بوحدة على القدر نفسه من الضرورة لتأليف كل الظاهرات وفقًا لأفاهيم، يعني بموجب قواعد لا تجعلها فقط قابلة بالضرورة للاسترجاع، لكن تعيِّن أيضًا بذلك لحدسها موضوعًا، أي أفهوم شيء ما، الذي تترابط فيه على نحو ضروري: لأنه كان ليكون من المستحيل على الذهن أن يتمكن من تفكير هُوِّية ذاته في متنوع تصوراته، قبليًا بالطبع، لو لم تكن حاضرة أمام عينيه وحدة الفعل الذي يُخضع من خلاله كل تأليف إزكان (الذي هو أمبيري) لوحدة ترسندالية، ويجعل في الآن نفسه ترابطه بموجب قواعد ممكن قبليًا. سيكون بمستطاعنا كذلك من الآن فصاعدًا تعيين أفاهيمنا عن موضوع بعامة على نحو أكثر دقة. كل التصورات لديها، بما هي تصورات، موضوعها، وبالمقابل تستطيع هي ذاتها أن تكون موضوعات لتصورات أخرى. تبقى الظاهرات الموضوعات الوحيدة التي بوسعها أن تُعطى لنا على نحو لا متوسط، وما هو فيها على صلة لا متوسطة بالموضوع يسمى حدسًا. لكن هذه الظاهرات ليست أشياء في ذاتها، بل إنها هي نفسها ليست سوى تصورات لديها بدورها موضوعها، الذي ليس بإمكانه إذًا أن يُحدس من قبلنا وبوسعه لذلك أن يُسمى الموضوع الأمبيري، يعني الترسندالي = س.

الأفهوم المحض لهذا الموضوع الترسندالي (الذي هو في كل معارفنا دائمًا وعلى نحو متساو = س) هو ما يستطيع أن يزود كل أفاهيمنا الأمبيرية عامة بعلاقة مع الموضوعات، يعني بواقع موضوعي. هذا الأفهوم لا يستطيع البتة أن يتضمن أي حدس متعين، ولن يخص شيئًا آخر غير الوحدة التي يجب أن تُصادف في متنوع المعرفة، من حيث هو على صلة بموضوع. لكن هذه الصلة ليست شيئًا غير الوحدة الضرورية للوعي، بالنتيجة كذلك لتأليف المتنوع بواسطة وظيفة مشتركة للذهن تنص على ربطه في تصور. كونه على هذه الوحدة أن تُعتبر ضرورية قبليًا (لأنه في الحالة المعاكسة كانت المعرفة لتكون بلا موضوع)، سترتكز الصلة بموضوع ترسندالي، يعني الواقع الموضوعي لمعرفتنا الأمبيرية، على القانون الترسندالي الذي بموجبه كل الظاهرات، من حيث يتوجب على موضوعات أن تعطى لنا من خلالها، عليها أن تخضع لقواعد قبلية لوحدتها التأليفية، تكون علاقة الظاهرات في الحدس الأمبيري ممكنة بموجبها فقط، يعني أنه عليها في التجربة أن تخضع لشروط الوحدة الضرورية للإبصار، بالضبط كما يتوجب عليها في الحدس وحده أن تخضع للشروط الصورية للمكان والزمان، حتى أنه بواسطة هذه الشروط للوحدة الضرورية للإبصار، كل معرفة تصبح بدءًا ممكنة.

## – ٤ –
## شرح مسبق لإمكان المقولات كمعارف قبلية

هناك تجربة واحدة يجري فيها تصوّر كل الإدراكات على أنها في ترابط شامل ومطابق لقوانين، بالضبط كما هناك فقط مكان وزمان تجد كل أشكال الظاهرات وكل علاقة كون أو لا كون فيها مكانها. حينما نتكلم

(١٤) انظر الهامش رقم ١٢. (المترجم)

على تجارب مختلفة، فالأمر لا يتعلق سوى بإدراكات مختلفة تنتمي، بما هي كذلك، إلى التجربة الواحدة والعامة نفسها. إذًا، الوحدة الشاملة والتأليفة للإدراكات تشكل بالضبط صورة التجربة، وهي ليست سوى الوحدة التأليفية للظاهرات بموجب أفاهيم.

لو كانت وحدة التأليف بموجب أفاهيم أمبيرية عرضية كليًا، وإن لم تكن هذه الأخيرة ترتكز على مبدأ ترسندالي للوحدة، لكان من الممكن أن يملأ رهط من الظاهرات روحنا من دون أن يتسنى أبدًا أن تنتج أي تجربة عنه. لكن كانت لتختفي عندها كل صلة للمعرفة بموضوعات، لأنه كان لينقصها الاقتران بموجب قوانين عامة وضرورية، بذلك كانت لتكون طبعًا حدسًا غير مُفكَّر، لكنها ما كانت قط لتكون معرفة، بالتالي كانت بالنسبة إلينا لتكون كما لو لم تكن شيئًا البتة.

لكن إمكان هذه المقولات، وحتى ضرورتها، ترتكز على العلاقة التي تربط الحساسية بمجملها، ومعها أيضًا كل الظاهرات الممكنة، بالإبصار الأصلي، الذي فيه على الكل أن يكون مطابقًا بالضرورة للوحدة الشاملة للاوتعاء، يعني أن يخضع لوظائف التأليف العامة، أي التأليف بموجب أفاهيم، ذلك الذي فيه فقط بوسع الإبصار أن يثبت هُوِّيته الشاملة والضرورية قبليًا. إذًا، أفهوم سبب ليس سوى تأليف (ما يتبع في التسلسل الزمني، مع ظاهرات أخرى) بموجب أفاهيم، ومن دون تلك الوحدة التي لها قاعدتها القبلية وتخضع لها الظاهرات، ما كانت وحدة الوعي الشاملة، العامة وبالتالي الضرورية، لتُصادف في متنوع الإدراكات. لكن هذه الأخيرة أيضًا ما كانت عندها لتنتمي إلى تجربة، بالنتيجة كانت لتكون بلا موضوع وليس غير لعبة عمياء للتصورات، يعني أقل من حلم.

كل محاولة لاشتقاق هذه الأفاهيم الفاهمية المحضة من التجربة ولنسب أصل بحت أمبيري لها هي إذًا عبثية ولا طائل منها. لا أريد أن أورد بهذا الصدد إلا، على سبيل المثال، أن أفهوم سبب يحمل في ذاته سمة من الضرورة لا تستطيع أي تجربة البتة أن تعطيها، هي التي تعلمنا بالطبع أن ظاهرة معينة يتبعها شيء آخر عادةً، لكن ليس أنه سيتوجب عليه أن يتبعها بالضرورة، ولا كذلك أنه سيكون باستطاعته أن يُستخلص منها قبليًا وعلى نحو عام كليًا، كما تُستخلص النتيجة من الشرط. لكن قاعدة التداعي الأمبيرية هذه، تلك التي علينا بالمقابل أن نسلّم بها على نحو شامل، حين نقول إن كل شيء في سلسلة الأحداث يخضع لقواعد، بحيث إن لا شيء يحصل من دون أن يسبقه شيء آخر يليه **الأول** دائمًا، هذه القاعدة، كقانون للطبيعة، على ماذا ترتكز؟ أنا أسأل، وكيف يكون هذا التداعي نفسه ممكنًا؟ أساس إمكان تداعي المتنوع، من حيث هو يقيم في الموضوع، يسمّى تعاطف المتنوع. أنا أسأل إذًا، كيف تجعلون التعاطف الشامل للظاهرات (ذلك الذي من خلاله هي تخضع لقوانين ثابتة وعليها أن تنتسب لها) قابلًا للفهم؟

وفقًا لمبادئي، هو قابل للفهم بسهولة. كل الظاهرات الممكنة تنتمي، بوصفها تصورات، إلى كل الاوتعاء الممكن. لكن الهُويَّة العددية (die numerishe Identität)[١٥] هي غير قابلة للفصل عن هذا الأخير، بوصفه تصورًا ترسنداليًا، وهي أكيدة قبليًا، لأن لا شيء بوسعه أن يُستقبل في المعرفة، إلا بتوسط هذا الإبصار الأصلي. كون هذه الهُويَّة عليها أن تتدخل على نحو ضروري في تأليف كل متنوع الظاهرات، من حيث إن على هذا التأليف أن يصير معرفة أمبيرية، فإنه يتوجب على تأليف الظاهرات الخاضعة لشروط

(١٥) انظر الهامش رقم ١٢. (المترجم)

قبلية (الإزكان) أن يكون مطابقًا لها على نحو شامل. لكن تصور شرط عام، يستطيع متنوع ما أن يُطرح بموجبه (بالنتيجة، على نحو لا متمايز)، يُسمى قاعدة، وحين يتوجب على المتنوع أن يُطرح بالضرورة على هذا النحو، يُسمّى قانونًا. إذًا كل الظاهرات هي في اقتران شامل وفقًا لقوانين ضرورية، وبالنتيجة في تعاطف ترسندالي، التعاطف الأمبيري هو فقط نتيجة له.

أن يكون على الطبيعة أن تنتظم وفقًا لمبدأ إبصارنا الذاتي، أن يكون عليها حتى أن تعتمد عليه من جهة مطابقتها لقوانين، فذلك يبدو غاية في الغرابة ومجافاة الحس السليم. لكن لو نفكر بأن هذه الطبيعة ليست شيئًا في ذاتها غير مجمَّع من الظاهرات، أي بالنتيجة أنها ليست شيئًا في ذاته بل فقط رهط من تصورات الذهن، لن نتفاجأ إذًا بعدم رؤيتها إلا في الملكة الراديكالية لكل معرفتنا، أي في الإبصار الترسندالي، في هذه الوحدة التي بفضلها فقط بوسعها أن تُسمّى موضوع كل تجربة ممكنة، يعني طبيعة ؛ ولن نتفاجأ كذلك بأن يكون بإمكاننا للسبب ذاته أن نعرف هذه الوحدة قبليًا، يعني بوصفها ضرورية، الأمر الذي كان ليتوجب علينا التخلي عنه لو كانت معطاة في ذاتها، بمعزل عن المصادر الأولى لفكرنا. لأنه عندها ما كنت لأعرف من أين يجب علينا استمداد القضايا التأليفية لوحدة عامة كهذه للطبيعة، بما أنه سيتوجب في هذه الحال استمدادها من موضوعات الطبيعة نفسها. لكن بما أن ذلك لا يمكن أن يحصل إلا على نحو أمبيري، لا يمكن أن نستمد من ذلك إلا وحدة فقط عرضية، هي بالمقابل بعيدة عن أن تكون كافية لترابط ضروري، هو ما نقصده حينما نلفظ اسم «الطبيعة».

## الفصل الثالث
## عن علاقة الفاهمة بموضوعات بعامة
## وعن إمكان معرفة هذه الموضوعات قبليًا

ما عرضناه في الفصل الأخير بشكل منفصل ومنعزل، سنستحضره الآن على نحو موحَّد ومترابط. هناك ثلاثة مصادر ذاتية للمعرفة يرتكز عليها إمكان التجربة بعامة ومعرفة موضوعات هذه الأخيرة: الحس، المخيلة والإبصار؛ بوسع كل منها أن يُؤخَذ بالاعتبار بوصفه أمبيريًا، يعني في التطبيق على ظاهرات معطاة، لكنها كلها كذلك عناصر أو ركائز قبلية، هي نفسها ما يجعل هذا الاستعمال الأمبيري ممكنًا. الحس يصور الظاهرات أمبيريًا في الإدراك، المخيلة في التداعي (و الاسترجاع)، الإبصار في الوعي الأمبيري لتهوّه (Identität) [١٦] هذه التصورات الاسترجاعية مع الظاهرات التي أُعطيت من خلالها، بالنتيجة في التعرُّف.

لكن في أساس الإدراك مأخوذًا بكليته، يكمن الحدس المحض (الذي هو بالنسبة إلى الإدراك مأخوذًا كتصور صورة الحدس الباطن: الزمان)، في أساس التداعي، التأليف المحض للمخيلة، وفي أساس الوعي الأمبيري، الإبصار المحض، يعني الهُويَّة الشاملة للذات في كل التصورات الممكنة.

لو كنا نريد إذًا أن نتبع المبدأ الداخلي لهذا الاقتران للتصورات حتى النقطة التي عليها كلها أن تلتقي فيها للحصول، عندها فقط، على وحدة المعرفة تلك، **الأولوية** من أجل تجربة ممكنة، علينا أن نبدأ من الإبصار المحض. كل الحدوس لن تكون شيئًا بالنسبة إلينا، ولن تعنينا بشيء البتة، لو لم يكن بوسعها

(١٦) انظر الهامش رقم ١٢. (المترجم)

أن تُستقبل في الوعي، سواء كانت تمارس تأثيرها عليه بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، والمعرفة هي ممكنة بذلك فقط. نحن إذًا نعي قبليًا الهُويَّة الشاملة لذاتنا بالنظر إلى كل التصورات التي باستطاعتها فقط أن تنتمي إلى معرفتنا، بوصفها شرطًا ضروريًا لإمكان كل التصورات (لأن هذه الأخيرة لا تمثل شيئًا فيّ إلا لأنها تنتمي مع كل شيء آخر إلى وعي واحد، بالنتيجة عليها على الأقل أن تتمكن من الاقتران فيه). هذا المبدأ راسخ قبليًا، وبوسعه أن يُسمى المبدأ الترسندالي لوحدة كل متنوع تصوراتنا (بالنتيجة، للمتنوع الحاضر في الحدس أيضًا). وحدة المتنوع في حامل هي تأليفية : بالتالي الإبصار المحض يقدم مبدأ للوحدة التأليفية للمتنوع في كل حدس ممكن[١٧].

لكن هذه الوحدة التأليفية تفترض تأليفًا، أو تتضمنه في ذاتها، وإذا كان يتوجب عليها بالضرورة أن تكون قبلية، فعلى هذا الأخير أن يكون كذلك تأليفًا قبليًا. على هذا النحو، فإن وحدة الإبصار الترسندالية هي على صلة بتأليف المخيلة المحض، بوصفه شرطًا قبليًا لإمكان كل تركيب للمتنوع في معرفة. لكن تأليف المخيلة المُنتج لا يُمكن أن يحصل إلا قبليًا ؛ لأن التأليف الاسترجاعي يرتكز على شروط التجربة. بالتالي، مبدأ الوحدة الضرورية لتأليف المخيلة المحض (المُنتج) يشكل، قبل الإبصار، أساس إمكان كل معرفة، وخاصة التجربة.

إذًا، نسمي تأليف المتنوع في المخيلة ترسنداليًا حينما، وبمعزل عن اختلاف الحدوس، لا يحمل قبليًا على شيء غير ربط المتنوع، ووحدة هذا التأليف تُسمى ترسندالية حين تُتصوَّر، نسبةً إلى وحدة الإبصار الأصلية، على أنها ضرورية قبليًا. بما أن هذه الأخيرة تكمن في أساس إمكان كل معرفة، فإن الوحدة الترسندالية لتأليف المخيلة هي تبعًا الصورة المحضة لكل معرفة ممكنة، الصورة التي بواسطتها بالنتيجة على كل موضوعات التجربة الممكنة أن تُتصوَّر قبليًا.

وحدة الإبصار، نسبةً إلى تأليف المخيلة، هي الفاهمة، وهذه الوحدة نفسها بالضبط، نسبةً إلى تأليف المخيلة الترسندالي، هي الفاهمة المحضة. يوجد إذًا معارف قبلية محضة في الفاهمة، تتضمن الوحدة الضرورية لتأليف المخيلة المحض، بالنظر إلى كل الظاهرات الممكنة. لكن هذه المعارف هي المقولات، يعني الأفاهيم الفاهمية المحضة، التي بالنتيجة تتضمن ملكة الإنسان المعرفية الأمبيرية بالضرورة فاهمة هي على صلة بكل موضوعات الحواس، وإن فقط بتوسط الحدس وتأليفه بواسطة المخيلة، وتخضع لها بالتالي كل الظاهرات، بما هي معطيات لتجربة ممكنة. كون هذه الصلة للظاهرات بالتجربة الممكنة ضرورية إذًا بالقدر نفسه (لأننا من دونها ما كنا لنحصل على أي معرفة بواسطة الظاهرات، وما كانت هذه الأخيرة بالتالي لتعنينا بشيء)، يتبع بالتالي أن الفاهمة المحضة، بتوسط المقولات، تشكل مبدأً صوريًا وتأليفيًا لكل التجارب، وأن الظاهرات هي على صلة ضرورية بالفاهمة.

(١٧) لنعِر انتباهنا لهذه القضية العظيمة الأهمية: كل التصورات هي على صلة ضرورية بوعي أمبيري ممكن، لأنها لو لم تكن كذلك، ولو كان من المستحيل كليًا الإحاطة وعيًا بها، لكان من الأجدى القول إنها لا توجد البتة. لكن كل وعي أمبيري هو على صلة ضرورية بوعي ترسندالي (سابق على كل تجربة جزئية)، يعني بالوعي بذاتي، بوصفه الإبصار الأصلي. إذًا، من الضروري على وجه الإطلاق أن ينتمي كل وعي في معرفتي إلى وعي واحد (بذاتي). لدينا هنا إذًا وحدة تأليفية للمتنوع (للوعي) معروفة قبليًا وتؤمن الأساس لقضايا تأليفية قبلية تخص الفكر المحض، بالضبط على النحو الذي يؤمن فيه المكان والزمان الأساس للقضايا التي تخص صورة الحدس وحده. القضية التأليفية: «على كل وعي أمبيري، في تنوعه، أن يُربط في إوتعاء واحد»، هي على وجه الإطلاق المبدأ الأول والتأليفي لفكرنا بعامة. لكن يجب عدم إغفال أن التصور البسيط «أنا»، في صلته بكل التصورات الأخرى (التي يجعل وحدتها الجماعية ممكنة)، هو الوعي الترسندالي. أن يكون هذا التصور واضحًا (وعي أمبيري) أم غامضًا، فذلك لا أهمية له هنا، كما أن لا أهمية لواقعية هذا «الأنا»؛ بالمقابل، إمكان الصورة المنطقية لكل المعارف يرتكز بالضرورة على العلاقة بهذا الإبصار بما هو قدرة.

الآن، لنضعْ نصب أعيننا الترابط الضروري للفاهمة مع الظاهرات بتوسط المقولات، وذلك بالتوجه من الأسفل إلى الأعلى، أي بالبدء من الأمبيري. أول ما يُعطى لنا هو الظاهرة التي عندما تُربط بوعي تُسمى إدراكًا (من دون العلاقة بوعي على الأقل ممكن، ما كان ليكون بوسع الظاهرة أن تصبح قط بالنسبة إلينا موضوعًا للمعرفة، بالنتيجة ما كانت لتكون شيئًا بالنسبة إلينا، وباعتبار أنها لا تملك أي واقع موضوعي في ذاتها ولا توجد إلا في المعرفة، ما كانت في هذه الحال لتكون شيئًا على وجه الإطلاق). لكن بما أن كل ظاهرة تتضمن متنوعًا، وبما أنه بالتالي تُصادف في الذهن إدراكات مختلفة هي في ذاتها مبعثرة ومنعزلة بعضها عن بعض، فمن الضروري أن ينشأ بين هذه الإدراكات ربط لا تستطيع أن تجده في الحواس نفسها. إذًا، ثمة قدرة ناشطة فينا لتأليف هذا المتنوع، نسمّيها المخيلة، وأسمّي فعلها الذي يُمارس من دون توسط على الإدراك إزكانًا[١٨]. على المخيلة أن تحيل المتنوع إلى خيل، إذًا يتوجب عليها قبل ذلك أن تستقبل الانطباعات في نشاطها، يعني أن تزكنها.

لكن من الواضح أنه حتى هذا الإزكان للمتنوع ما كان وحده لينتج بعد خيل وترابط للانطباعات، لو لم يكن هناك مبدأ ذاتي يسمح، بالنسبة إلى الإدراكات اللاحقة، باستدعاء إدراك تركه الذهن ليعبر إلى آخر، وتصوّر سلاسل كاملة من هذه الإدراكات على هذا النحو، يعني لو لم يكن هناك قدرة استرجاعية للمخيلة، قدرة هي إذًا فقط أمبيرية.

لكن لمّا كانت التصورات تسترجع بعضها بعضًا كيفما التقت، بلا تمييز، ما كان أي ترابط متعين للتصورات لينبثق من ذلك من جديد، إنما فقط تراكم فوضوي منها، ولا أي معرفة بالنتيجة، يجب إذًا أن يكون ثمة قاعدة لاسترجاع التصورات، بموجبها يرتبط تصور ما في المخيلة بالأحرى مع هذا التصور بدلًا من آخر. هذا المبدأ الذاتي للاسترجاع بموجب قواعد يُسمّى تداعي التصورات.

لكن لو لم يكن لوحدة التداعي هذه مبدأ موضوعي كذلك، بحيث يكون من المستحيل أن تُزكن الظاهرات بواسطة المخيلة إلا تحت شرط وحدة تأليفية ممكنة لهذا الإزكان، كان اندماج الظاهرات في ترابط من المعارف الإنسانية ليغدو أمرًا عرضيًا بالكامل. لأن، على الرغم من أنه كان ليكون لدينا القدرة لضم الإدراكات بالتداعي (assoziiren)، كان ليبقى رغم ذلك من اللامتعين والعرضي كليًا في ذاته أن تكون التصورات هي أيضًا قابلة للتداعي (assoziabel)، وفي حال لم تكن كذلك، كان ليغدو من الممكن تواجد رهط من الإدراكات وحتى حساسية بكاملها حيث تُصادف العديد من الوُعيّ [جمع وعي] الأمبيرية في ذهني، لكن منفصلة، ومن دون أن تنتمي إلى وعي بذاتي، الأمر الذي هوَ مستحيل؛ ذلك أنه فقط لأنني أحسب كل الإدراكات على وعي واحد (الإبصار الأصلي)، أستطيع القول عن كل الإدراكات أنني أعيها. يجب إذًا أن يكون ثمة مبدأ موضوعي، يعني قابل لأن يعايَن قبليًا وقبل كل القوانين الأمبيرية للمخيلة، يرتكز عليه إمكان، وحتى ضرورة، قانون يمتد إلى كل الظاهرات وينص على النظر إليها كلها بوصفها معطيات للحواس قابلة في ذاتها للتداعي وخاضعة لقواعد عامة لاقتران شامل في الاسترجاع. هذا الأساس الموضوعي لتداعي الظاهرات أسمّيه تعاطفها. لكننا لا نستطيع أن نُصادفه في أي مطرح غير

---

(١٨) أن تكون المخيلة مقوِّمًا ضروريًا للإدراك نفسه، فهذا ما لم يفكر فيه أي عالِم نفس بشكل جدي حتى الآن. يتأتى ذلك من أننا، من جهة، كنا نحصر تلك القدرة في استرجاعات، ومن جهة أخرى، كنا نعتقد أن الحواس لا تقدم لنا فقد الانطباعات، بل تقوم أيضًا بتركيبها وتتوصل على هذا النحو إلى أخيلة للموضوعات، الأمر الذي يتطلب بلا شك، غير القدرة على تلقي الانطباعات، أيضًا شيئًا إضافيًا، وهو وظيفة لتأليف هذه الأخيرة.

مبدأ وحدة الإبصار بالنظر إلى كل المعارف التي عليها أن تنتمي إلي. بموجب هذا الأساس يجب على وجه الإطلاق على كل الظاهرات أن تدخل الذهن أو تُزكن بحيث تتوافق مع وحدة الإبصار، الأمر الذي كان ليكون مستحيلًا من دون وحدة تأليفية في اقترانها، الذي هو بالنتيجة ضروري موضوعيًا.

الوحدة الموضوعية لكل وعي (أمبيري) في وعي واحد (الإبصار الأصلي) هي إذًا الشرط الضروري لكل إدراك ممكن، وتعاطف كل الظاهرات (القريب أو البعيد) هو نتيجة ضرورية لتأليف في المخيلة، التي هي مؤسسة قبليًا على قواعد.

إذًا، المخيلة هي أيضًا ملكة تأليف قبلي، ولذا نعطيها اسم المخيلة المُنتجة، ومن حيث إنه، بالنظر إلى كل متنوع الظاهرة، ليس لها من مقصد غير الوحدة الضرورية في تأليف هذه الأخيرة، بوسعها أن تُسمى الوظيفة الترسندالية للمخيلة. إذًا، هو أمر غريب بالتأكيد، لكن واضح فقط من خلال ما سبق، أنه حتى تعاطف الظاهرات، ومعه التداعي وفي النهاية من خلال هذا الأخير الاسترجاع بموجب قوانين، بالنتيجة التجربة نفسها، تصير كلها ممكنة فقط بتوسط هذه الوظيفة الترسندالية للمخيلة: لأن من دونها ما كانت أي أفاهيم موضوعات لتتلاقى البتة في تجربة.

بالتالي، الأنا الثابت والدائم (الإبصار المحض) يشكل متضايفًا (correlatum) لكل تصوراتنا من حيث هو من الممكن فحسب الإحاطة وعيًا بها، وكل وعي ينتمي إلى إبصار محض وشامل لكل شيء، بالضبط على النحو الذي ينتمي فيه كل حدس حسي بوصفه تصورًا إلى حدس باطن محض، هو الزمان. هذا الإبصار هو إذًا ما يجب أن يُضاف إلى المخيلة المحضة لجعل وظيفتها ذهنية، لأن تأليف المخيلة في ذاته، رغم أنه يُمارس قبليًا، هو حسي على الدوام، كونه يربط المتنوع فقط كما يتمظهر (erscheinen) في الحدس، مثلًا: شكل مثلث. لكن من خلال علاقة المتنوع بوحدة الإبصار، بوسع أفاهيم تنتمي إلى الفاهمة أن تبصر النور، إنما فقط بتوسط المخيلة في صلة مع الحدس الحسي.

لدينا إذًا مخيلة محضة تشكل ملكة أساسية للروح الإنسانية وتكمن قبليًا في أساس كل معرفة. بتوسطها نضع متنوع الحدس، من جهة، في ربط مع شرط الوحدة الضرورية للإبصار المحض، من جهة أخرى. بتوسط هذه الوظيفة الترسندالية للمخيلة، على الحدين الأقصيين، أي الحساسية والفاهمة، أن تترابطا على نحو ضروري الواحدة بالأخرى؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك، لكانتا لتعطيان بالتأكيد ظاهرات، لكن ليس موضوعات معرفة أمبيرية، ولا تجربة بالنتيجة. التجربة الفعلية التي تقوم على الإزكان، على التداعي (الاسترجاع)، وفي النهاية على تعرُّف[19] الظاهرات، تتضمن في هذا المقوِّم الأخير والأعلى (تعرُّف العناصر البحت أمبيرية للتجربة) أفاهيم تجعل ممكنة الوحدة الصورية للتجربة، ومعها كل مصداقية موضوعية (حقيقة) للمعرفة الأمبيرية. هذه المبادئ لتعرُّف المتنوع، من حيث هي تتعلق فقط بصورة تجربة بعامة، هي المقولات المشار إليها. على هذه الأخيرة تتأسس إذًا كل وحدة صورية في تأليف المخيلة، وبتوسط هذه الوحدة، تتأسس عليها كذلك وحدة كل استعمال أمبيري للمخيلة (في التعرُّف، الاسترجاع، التداعي، الإزكان)، وذلك هبوطًا حتى الظاهرات، لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تنتمي إلى المعرفة وإلى وعينا بعامة، وبالنتيجة إلينا أنفسنا، إلا بتوسط هذه العناصر.

(١٩) انظر الهامش رقم ٩. (المترجم)

إذًا، نحن أنفسنا من جلب النَسَق والمطابقة لقواعد إلى الظاهرات التي نسمّيها طبيعة، وما كنا لنعثر عليها فيها لو لم نكن نحن أنفسنا، أو طبيعة ذهننا، من وضعها فيها من الأصل. لأنه على وحدة الطبيعة هذه أن تكون وحدة ضرورية، يعني أكيدة قبليًا، لاقتران الظاهرات. لكن كيف كان ليفترض بنا أن نتمكن من إنشاء وحدة تأليفية، لو لم يكن ثمة مبادىء ذاتية لوحدة كهذه متضمنة قبليًا في المصادر الأصلية للمعرفة في ذهننا، ولو لم تكن هذه الشروط الذاتية في الآن نفسه ذا مصداقية موضوعية، كونها، قبل كل شيء، مبادىء إمكان معرفة موضوع في التجربة؟

لقد عرَّفنا الفاهمة أعلاه بسبل مختلفة: كتلقائية للمعرفة (بالتضاد مع قدرة تلقي الحواس)، كقدرة على التفكير، كقدرة على الأفاهيم، أو أيضًا على الأحكام؛ هذه التعريفات، لو تفحصناها بتمعن، نجد أنها ترجع إلى تعريف واحد. الآن نستطيع أن نصف الفاهمة كملكة القواعد. هذا الوصف هو أكثر خصوبة ويقترب أكثر من ماهيتها. تعطينا الحساسية صورًا (للحدس)، بينما تعطينا الفاهمة قواعد. هي على الدوام منشغلة بترقب الظاهرات بقصد العثور فيها على قاعدة ما. القواعد، من حيث هي موضوعية (وبالتالي ترتبط على نحو ضروري بمعرفة الموضوعات)، تُسمّى قوانين. لو كنا نتعلم من التجربة الكثير من القوانين، فهذه الأخيرة ليست سوى تعينات جزئية لقوانين أعلى أيضًا، الأكثر علوًا بينها (تلك التي تخضع لها كل القوانين الأخرى) تصدر قبليًا عن الفاهمة نفسها وليست مستمدة من التجربة، بل عليها بالأحرى إعطاء الظاهرات مطابقتها لقوانين وجعل التجربة ممكنة بذلك بالضبط. إذًا، الفاهمة ليست فقط قدرة على صوغ قواعد للذات بمقارنة الأفاهيم، بل إنها هي ذاتها تمثل التشريع بالنسبة إلى الطبيعة، يعني أنه من دون فاهمة ما كان ليكون هناك في أي مطرح طبيعة، أي وحدة تأليفية لمتنوع الظاهرات بموجب أفاهيم: لأن الظاهرات ما كانت، بما هي كذلك، لتجد مكانًا خارجنا، بل إنها ما كانت لتوجد إلا في حساسيتنا. لكن الطبيعة، كموضوع للمعرفة في تجربة، مع كل ما بوسعها أن تتضمنه، ليست ممكنة إلا في وحدة الإبصار. إنما وحدة الإبصار هي المبدأ الترسندالي لمطابقة الظاهرات الضرورية لقوانين في تجربة. وحدة الإبصار هذه عينها، بالنظر إلى متنوع من التصورات (مطلوب تعيينه من خلال تصور واحد) هي القاعدة، والفاهمة هي ملكة هذه القواعد. كل الظاهرات تقيم إذًا، بما هي تجارب ممكنة، قبليًا في الفاهمة وتستمد منها إمكانها الصوري، بالضبط على نفس النحو الذي تقيم فيه، بما هي مجرد حدوس، في الحساسية وتكون، من حيث الصورة، ممكنة فقط بواسطة هذه الأخيرة.

إذًا، إن كان يبدو غاية في المبالغة ومجافاة الحس السليم القول بأن الفاهمة نفسها هي مصدر قوانين الطبيعة، وبالتالي مصدر وحدتها الصورية، فزعم كهذا هو في القدر ذاته غاية في الصحة والمطابقة للموضوع، أي التجربة. بالتأكيد، ما كانت قوانين أمبيرية، بما هي كذلك، لتستطيع بأي شكل أن تشتق أصلها من الفاهمة المحضة، ليس أكثر مما يستطيع التنوع اللامحدود للظاهرات أن يُفهم بشكل كاف من خلال الصورة المحضة للحدس الحسي. لكن كل القوانين الأمبيرية ليست سوى تعينات جزئية للقوانين المحضة للفاهمة، التي فقط تحت سقفها ووفقًا لمعاييرها إنما تكون تلك القوانين الأمبيرية بدءًا ممكنة وتتخذ الظاهرات صورة قانونية، على النحو نفسه الذي على الظاهرات فيه، بغضّ النظر عن اختلاف صورتها الأمبيرية، أن تكون دائمًا مطابقة لشروط الصورة المحضة للحساسية.

إذًا، الفاهمة المحضة، من خلال المقولات، هي قانون الوحدة التأليفية لكل الظاهرات، وهي بذلك تجعل التجربة، على نحو أولي وأصيل، ممكنة وفقًا لصورتها. لكن ليس منوطًا بنا في تسويغ المقولات الترسندالي أكثر من أن نجعل أمرًا مفهومًا هذه العلاقة للفاهمة بالحساسية، وبتوسط هذه الأخيرة، بكل موضوعات التجربة، وبالنتيجة جعل المصداقية الموضوعية للأفاهيم الفاهمية القبلية المحضة مفهومة، والتثبت بذلك من أصل هذه الأخيرة وحقيقتها.

## تصور مختصر لصحة هذا التسويغ للأفاهيم الفاهمية المحضة ولكونه الوحيد الممكن

لو كانت الموضوعات، التي لمعرفتنا شغل معها، أشياء في ذاتها، لما كان باستطاعتنا البتة الحيازة على أفاهيم قبلية عنها؛ إذ من أين كنا عندها لنأخذها؟ لو أخذناها من الموضوع (من دون حتى البحث هنا في مسألة كيف كان ليكون باستطاعة هذا الموضوع أن يُعرف من قبلنا)، لكانت أفاهيمنا فقط أمبيرية لا قبلية. ولو أخذناها من أنفسنا، فما هو فقط فينا لا يستطيع أن يعيِّن قوام موضوع متمايز عن تصوراتنا، أي أن يشكل داعيًا يوجب أن يكون ثمة شيء يعود إليه ما في فكرنا، بدلًا من أن تكون كل تلك التصورات فارغة بالأحرى. بالمقابل، لو لم يكن لنا في أي مكان شغل إلا مع الظاهرات، فليس فقط من الممكن، بل من الضروري كذلك، أن تسبق أفاهيم قبلية معينة المعرفة الأمبيرية بالموضوعات؛ لأنها كظاهرات تشكل موضوعًا هو فقط فينا، بما أن ما لا يتعدى كونه مجرد تبدل في حساسيتنا لا يُصادف البتة خارجنا. هذا التصور نفسه بأن كل هذه الظاهرات، بالنتيجة كل الموضوعات، التي بوسعي الانشغال بها، هي كلها فيَّ، يعني أنها تشكل تعينات لذاتي الهي هي، تعبّر عن ضرورة الوحدة الشاملة لتلك الظاهرات في نفس إبصار واحد. لكن في وحدة الوعي الممكن هذه تكمن أيضًا صورة كل معرفة للموضوعات (التي يُفكَّر المتنوَّع بواسطتها بوصفه ينتمي إلى موضوع). إذًا، الكيفية التي ينتمي فيها متنوع التصور الحسي (الحدس) إلى وعي، تسبق كل معرفة بالموضوع، بوصفها الصورة الذهنية لهذه الأخيرة، وتشكّل هي نفسها، على نحو قبلي وعام، معرفة صورية بكل الموضوعات، من حيث هي مُفكَّرة (مقولات). تأليف هذه الموضوعات بواسطة المخيلة المحضة، ووحدة كل التصورات في صلة مع الإبصار الأصلي، تسبق كل المعرفة الأمبيرية. إذًا، ليست أفاهيم فاهمية محضة ممكنة قبليًا وحتى، نسبةً إلى التجربة، ضرورية، إلا لأن معرفتنا ليس لها شغل إلا مع ظاهرات يكمن إمكانها في ذواتنا ويُصادف اقترانها ووحدتها (في تصور موضوع) فقط فينا، وبالنتيجة تسبق كل تجربة، كما يجب عليها أن تجعلها بدءًا ممكنة وفقًا لصورتها. وهو بناءً على هذا الأساس، الذي هو الأساس الوحيد الممكن بين كل الأسس الأخرى، سيق تسويغنا للمقولات.

صدر حديثًا

محمد لطفي جمعة

# تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

يستعرض محمد لطفي جمعة تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب من خلال سرد محطاتها الزمنية وانتقالها من مكان إلى آخر في سياق التحولات السياسية التي كانت تطرأ على السلطات أو الجماعات. فالفلسفة التي أخذت معالمها بالتبلور في مطلع العصر العباسي لا يمكن فصلها عن الفضاءات الثقافية وسيرة الفيلسوف وبيئته وتطلعاته ورؤيته للحياة. لذلك جاءت محاولة جمعة متكاملة في موضوعاتها حين باشر مشروعه عندما كان في جامعة ليون (فرنسا) في العام 1909 وتابعه بعد عودته إلى القاهرة حتى صدر في العام 1927.

يشمل الكتاب كل من اشتغل في حقل الفلسفة من الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن الهيثم وأخوان الصفا والغزالي في المشرق إلى ابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن عربي وابن خلدون في المغرب.

رشيد العلوي*

# الشرط الإنساني ومشكلة الشر

## مفهوم الشر السياسي عند هنّه أَرِنْدت

الغاية من هذه الورقة هي النظر في جملة المفارقات التي يطرحها مفهوم الشر في بُعديه الأخلاقي والسياسي في فكر هنّه أرندت (مع استحضار البعد الميتافيزيقي والطبيعي، على الرغم من أن المستوى الميتافيزيقي الصرف يعالج بشكل خاص في فلسفة الدين، ويطرح أسئلة من قبيل «العدل الإلهي»، و«القدرة الإلهية»، و«العناية الإلهية»،...)، مع الإشارة إلى التناقض المتعلق بمجالي الحرية والضرورة. وعلى هذا الأساس، استعملنا مصطلح التفاهة الذي بلورته أرندت في كتابها «إيخمان في القدس»، الذي كان في أصله تقريرًا عن تفاهة الشر، إلى جانب مصطلح الشر السياسي الذي يمكن استخلاصه من مجمل تحليلاتها في «أسس التوتاليتارية» و«حياة الروح/ الذهن»** وفي كتاباتها الأخرى. وبناء عليه، أمكننا أن نتساءل: ما الذي يدعو إلى طرح سؤال الشر في العالم المعاصر؟ كيف حددت أرندت تفاهة الشر؟ وكيف عالجت مشكلة الشر السياسي؟ وما علاقة الشر السياسي بالأنظمة التوتاليتارية؟

إن التأملات الفلسفية لأوضاع البشر في العالم المعاصر، تنحو في جُلّها منحى تشاؤميًا إن لم نقل عدميًا، وذلك بفضل التشخيص التراجيدي والمأساوي للموجود، وهو الأمر الذي يفرض علينا تفحص المبررات وجملة الحجج التي يسوقها الفكر المعاصر للاستدلال على تنامي العبثية والعدمية؛ ذلك أن كتاب **الشرط الإنساني** ينظر في نسيان الماهية السياسية للإنسان (أرندت)، بدل نسيان الوجود بمعناه الهايدغري، أي الانتقال من مجال الميتافيزيقا إلى مجال السياسة. إلا أن هذه الخاصية لا تسم الفكر الفلسفي المعاصر بالذات، بل نجد لها جذورًا في تاريخية الفكر البشري، اعتقادًا أن الشر منذ نشأته الأولى (بداية الخلق) عاصر العدمية في كل أبعادها، وهو الأمر الذي يتقاسمه الدين مع الفلسفة، أو إن شئنا القول، العقل في تاريخيته.

---

* باحث في الفلسفة السياسية المعاصرة، من المغرب.

** استُعمل هنا مصطلح «حياة الروح/الذهن» بدلًا من «حياة الفكر» لتمييز عنوان الكتاب من جزئه الأول المعنون بـ الفكر؛ ففي الكتاب الأصلي باللغة الإنكليزية، تستعمل كلمة ذهن (Mind) في عنوان الكتاب *The Life of the Mind*، وتعنون الجزء الأول بـ: Thinking.

أدت أرندت دورًا كبيرًا في تأطير وتأسيس رؤية جديدة لمسألة الشر السياسي، إن لم نقل لمسألة التوتاليتارية والتحكم الكلياني المطلق في الشرط السياسي للإنسان الحديث، وهو الأمر الذي يستوجب منا الوقوف على بعض أفكار الفيلسوفة «المشاغبة» في القرن العشرين، التي وقفت في تحليلها لظاهرة الشمولية على كل الجوانب الأيديولوجية والسياسية التي أوصلت الإنسان الحديث الى وضعيته التراجيدية؛ ذلك أن رفض أرندت للفكر الشمولي الذي وقف أمام التعددية[١] (أي تعددية العالم وتنوعه) هو السبب في إعادة التفكير في وضع/ حال الإنسان الحديث[٢].

## أرندت ومسألة الشر

ستعمل الفيلسوفة أرندت على التأصيل لمشكلة الشر انطلاقًا من منظور الفكر السياسي لا من الفلسفة السياسية أو الأخلاقية فقط، وهو المنظور الذي شكّل محور اهتمامها طوال حياتها؛ ذلك أن معظم مؤلفاتها يتمحور بالأساس حول مشكلة التوتاليتارية والتحكم السياسي المطلق (النظام الشمولي) الذي تعاظم في العالم المعاصر، وفي «الشرط الإنساني»، أو كما تسميه «وضع/ حال الإنسان الحديث» (La condition de l'homme mode) الذي تلخصه في مفهومي: حياة - الفعل[٣] Vita Activa[٤] (ليست حياة الفعل بل الحياة النشيطة) وحياة التأمل.

اهتمت أرندت بمشكلة الشر نتيجة ما تعرض له اليهود من اضطهاد وقمع وإبادة في أوروبا (النمسا وهنغاريا وألمانيا أيام النازية)، وفي جنوب روسيا... وهو القمع الذي نالت منه نصيبها[٥] كما هو الأمر بالنسبة إلى مختلف المثقفين والفلاسفة والساسة اليهود، حيث عاشت **اغترابًا سياسيًا** من جهة، و**اغترابًا هوياتيًا** من جهة أخرى،وهو الأمر الذي دفعها إلى بناء أطروحتها الأساسية التي شكلت عصب فكرها السياسي والفلسفي: **أسس التوتاليتاريا**[٦].

يرتبط **الشر السياسي** أول الأمر بأزمة العالم الحديث التي تجسدها الأنظمة التوتاليتارية، أي التصحر الذي اجتاح الوضع البشري في القرن العشرين كقرن الحروب والثورات بامتياز، أي قرن العنف، لأن هذا الأخير هو وليد الثورات والحروب. هكذا يتحول تفسير الشر من التبرير الأخلاقي والميتافيزيقي والطبيعي إلى التبرير السياسي، فإذا كانت الأديان قادرة على إقناع الناس بأن الشر محايث وملازم للبشرية كشر متوارث عن **الخطيئة الأولى**، وإذا كانت الفلسفة مع ليبنتز قادرة على اعتبار الشر ملازمًا لأفضل العوالم الممكنة، وإذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكانطية قادرة على تبرير الشر بإرجاعه إلى أصل الطبيعة

---

(١) فالتعددية، كما تقول أرندت، «هي شرط الفعل الإنساني». انظر: Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par Georges Fradier; préf. de Paul Ricoeur, Agora (Paris: Presses Pocket, 1988), p. 42.

(٢) ينبغي الإشارة هنا إلى أن مصطلح الشرط الإنساني أو حال الإنسان الحديث يختلف عن مصطلح الطبيعة الإنسانية كما هو متداول في تاريخ الفلسفة، حيث تقول أرندت: «لنتجنب كل سوء فهم: لا يعني الوضع البشري الطبيعة البشرية، وإنما هو مجموع الأنشطة والملكات البشرية المرتبطة بهذا الوضع». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) ويمكن ترجمتها أيضا بـ: حياة النشاط الإنساني، أو الحياة النشيطة...

(٤) وهذه الأخيرة تتشكل من ثلاثة عناصر أساسية: **الشغل** (**Le Travail**)، و**العمل** (بمعناه الابداعي أي الصناعة: أي كل ما يبدعه الانسان خارج ما هو طبيعي) (**L'Oeuvre**)، و**الفعل** (**L'Action**).

(٥) انتقلت إلى فرنسا أولًا، بعد صدور مذكرة توقيف في حقها من طرف النظام النازي، ثم اشتغلت في منظمة صهيونية لترحيل اليهود إلى القدس، ثم إلى أميركا حيث حصلت على الجنسية واشتغلت أستاذة للعلوم السياسية.

(٦) *Les Origines de Totalitarisme* الذي أصدرته سنة ١٩٥١ بأجزائه الثلاثة: 1- Sur l'antisémitisme – 2- L'Impérialisme – 3- Le Système totalitaire

البشرية كشر متجذر في الوجود البشري، وكمَيْل مخالف للقانون الأخلاقي[7]، فإن أرندت لا تجد حرجًا في تفسير الشر **تفسيرًا سياسيًا**، باعتباره عملًا تافهًا/ عاديًا تتحمل مسؤوليته الأنظمة الكليانية من جهة، والفرد نتيجة عوز الفكر من جهة أخرى، لأن فعل الشر الذي يجسده إيخمان[8] نموذجًا هو مجرد فعل تافه وعادي جدًا، وهو الأمر الذي سنحاول مقاربته هنا بالوقوف على مفهومَي الشر السياسي وتفاهة الشر.

## الشر كفعل تافه

صاغت أرندت مفهوم **التفاهة** (la banalité) أول الأمر في كتابها **إيخمان في القدس**، وطورته بشكل خاص في كتابها الأخير **حياة الروح** (la vie de l'esprit)[9]، حيث تعترف بأن محاكمة إيخمان قادتها من التغطية الصحافية لحادث عادي جدًا لا يستدعي كل الضجة التي أثيرت حوله – ناهيك عن الأهداف السياسية للمحاكمة، حيث سعت اللوبيات الصهيونية، ولا تزال، إلى استدرار التمويل من ألمانيا ما بعد

---

(٧) فالشر في التعريف الكانطي الدقيق «**هو الأساس الذاتي الأول لإمكانية النزوع نحو الشر**»، أي ذلك الميل المتجذر في الطبيعة الإنسانية، وكل فعل مخالف للقانون الاخلاقي. إلا أن هذه الخطيئة البشرية ينبغي أن تُفهم على أنها خطيئة من الدرجة الثانية، لأن آدم حينما ارتكب الخطيئة الأولى كان في حالة البراءة (أي في العالم الالهي)، في حين أن الإنسان يرتكب الخطيئة لأنه يخالف القوانين الأخلاقية، وبالتالي إن افتراض إمكانية محو الإنسان لأخطائه لا يقوده إلى حالة البراءة بل إلى الخطيئة الأولى، وهو ما يعني عمليًا أن إمكانية التغلب على الشر أمر مستحيل بالنظر إلى أنه متجذر في طبيعته الأصلية. انظر في هذا: *Emmanuel Kant: le mal dans la nature humaines*, paris 2010, et La Religion dans les limites de la simple raison, introduit et traduit, annoté et indexé par Monique Naar, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: [J. Vrin], 2004).

ونميز الشر عادة بين أربعة مستويات أساسية:

– **الشر الطبيعي**: كل ما يصدر عن البشر من ردود أفعال طبيعية حاملة للشر: القلق، الغضب، الانتقام..؛

– **الشر الميتافيزيقي**: ويتعلق بالوجود عامة (تشكل العالم) من جهة، وبالموجود (كل الظواهر والأشياء والكائنات في العالم)، من جهة أخرى؛

– **الشر الأخلاقي**: ويتعلق بالسلوك البشري، أي كل الأفعال التي لا تتوافق مع القوانين الأخلاقية (الخطيئة، الجريمة...).

– **الشر السياسي**: ويراد به في نظر أرندت كل أفعال الشر والسلوكات السيئة والإجرامية التي ترتكب في حق البشر بموجب سلطة سياسية أو قوة أو عنف سياسي. وبعبارة أدق بموجب غياب الفكر أو عوز التفكير.

(٨) ولد أدولف إيخمان في ١٩ آذار/ مارس ١٩٠٦، وعمل ضابطًا في القوات الألمانية الخاصة (قوات العاصفة) كأحد كبار المسؤولين عن إبادة اليهود وحرقهم، باعتباره رئيسًا للبوليس السري المسؤول عن الغستابو، وكان أيضًا المسؤول عن الإعداد لتلك الجرائم لوجستيًا وتقنيًا.

ينتمي إيخمان إلى عائلة مهتمة بالسياسة إلى حد ما. غادر المدرسة من دون أن يحصل على أي شهادة تعليمية، وبدأ في تعلم الميكانيك، وفشل في المهنة الجديدة أيضًا. وفي سنة ١٩٣٢ استُدعي مع أبيه إلى اجتماع للحزب النازي، وكان المستدعي إرنست كالتنبرونر، وهو صديق قديم لعائلته جنده في نيسان/ أبريل من السنة نفسها في القوات الخاصة كعضو، وتدرج بعد ذلك حتى بلغ أعلى سلطة. ففي ربيع ١٩٣٣، حين استولى هتلر على السلطة، طلب انخراطه المطلق في القوات الخاصة، وفي تشرين الثاني/ نوفمبر عُيّن في الفريق الإداري لمعسكر الاعتقال بداشو الذي بدأ استقبال المعتقلين السياسيين منذ آذار/ مارس ١٩٣٣.

لا ترى أرندت أن إيخمان يمكن نعته بالرجل الشرير أو بالأحمق أو الشيطان، بل على العكس من ذلك، كان رجلًا عاديًا جدًا، تصرف كما يتصرف أي مواطن لا يمتلك الفكر او القدرة على القرار، فهو ضحية من ضحايا النظام التوتاليتاري، لكنه مع ذلك مسؤول عما قام به، ليس لأنه لا إنساني أو شرير بطبعه، وإنما لأنه كان في إمكانه أن يتخذ قرارًا شجاعًا ضد النظام النازي.

وفي سنة ١٩٦٠ ألقى جهاز الاستخبارات الإسرائيلية القبض على إيخمان في بوينس آيرس، ونقله إلى القدس حيث جرت محاكمته. [وأُعدم شنقًا في سنة ١٩٦٢]. انظر تفاصيل ذلك في: Hannah Arendt: *Eichmann à Jérusalem: Rapport sur la banalité du mal*, trad. de l'anglais par Anne Guérin, Collection Témoins; 1, éd. rev. et augmentée (Paris: Gallimard, 1966), et *Eichmann à Jérusalem: Rapport sur la banalité du mal*, trad. de l'anglais par Anne Guérin; présentation par Michelle-Irène Brudny-de Launay, Collection Folio. Histoire; 32 (Paris: Gallimard, 1991).

(٩) الذي ظهر في صيغته النهائية سنة ١٩٧٨، وترجمته الفرنسية في ١٩٨١.

الحرب العالمية الثانية – إلى **التحليل الفلسفي** لمسألة الشر، وتعاظمه في عالم اليوم(١٠)، نقول **تحليلًا فلسفيًا** (يدمج المقاربة السياسية مع المقاربة الأخلاقية الكانطية). وترى في مقدمة **حياة الروح** أن من الضرورة العودة إلى مسألة الشر لصوغ فكرة فلسفية واضحة حول هذا الموضوع، ولتطوير بعض الأفكار التي لم يكن الغرض منها في تقرير إيجابي وضع مذهب أو نظرية في الشر، وهو ما يعني أنه صار من الضروري في الكتاب الأخير *la vie de l'esprit* وضع هذه النظرية، من خلال رصدها لثلاثة مفاهيم فلسفية متصلة بهذه المشكلة وهي: **الفكر، الإرادة والحكم**، فالشر لم يكن ناتجًا من البلادة (الغباء) وإنما هو تعبير عن **غياب الفكر – عوز في الفكر**(١١)، وتقصد بالبلادة أو بالغباء **عدم القدرة على الفهم** (أو غياب القدرة على الفهم)(١٢)، وهو الفهم الذي لا يتحقق في حال غياب/ **عوز الفكر** الذي يسم **الشرط السياسي للإنسان الحديث**. فسمة العصر الحديث، كما ترى أرندت، هي الأزمة التي امتدت مع المد الشمولي – التوتاليتاري الذي تعتبره في كتابها **ما هي السياسة**؟ (١٣) أفولًا لمعنى السياسة، أي الأزمة التي اختلط فيها **العنف بالفعل السياسي**، وتلاشت فيه الحدود بين المجال العام(١٤) والمجال الخاص، وهو ما أدى إلى نتائج كارثية على مجال التربية وتكوين الناشئة، وكذا على تصورنا لفعل **الحرية والسلطة**، وكل المفاهيم التي تؤطر وعينا السياسي؛ فالعنف صار أمرًا عاديًا جدًا في المجتمع، إن لم نقل مع بورديو (P. Bourdieu)، أنه محايث لنمط العيش والوجود الإنساني في القرن العشرين، بل غدا مقبولًا إلى حد لا يطاق، وهو الأمر الذي تعمقت في فحصه في **أزمة الثقافة** (وتحديدًا في الفصل الثالث)(١٥) الذي تحدد فيه معنى **السلطة**، معتبرة أن هذه الأزمة ليست **قدرًا وجوديًا محتومًا**، وإنما هي نتيجة **لنسيان الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود**، إلا أنها على عكس هايدغر تحاول أن تبرر البُعد السياسي المأزوم للعصر الحديث **بانعدام (غياب) التفكير أو العوز في الفكر** الذي يسم هذا العصر، وهو ما يمكن تجاوزه بالتفكير في «**ما فعله الإنسان**» أي في نشاطه وفعله. فإذا تميز القرن الأخير بالعنف نتيجة التحكم الكلياني في المجتمع بفعل صعود الأنظمة التوتاليتارية واستيلاء الأيديولوجيات الأحادية على العقول، فإن ذلك سيعمق من أزمة الفكر.

لم تسائل أرندت تاريخ الغرب كتاريخ **لنسيان الوجود** كما فعل هايدغر ولا باعتباره تاريخ **قلب الأفلاطونية**، بل باعتباره تاريخًا تبلور فيه **نسيان الماهية السياسية للإنسان**، لأن صعود الأنظمة التوتاليتارية شكّل بالنسبة إليها ظاهرة جديدة غير مسبوقة في تاريخ الإنسانية، حيث تقول: «إن هذه الأزمة التي اتضحت معالمها منذ بداية القرن، إنما هي أزمة ذات أصل وطبيعة سياسية. فتصاعد الحركات السياسية الرامية إلى الحلول محل نظام الأحزاب، وتطور شكل توتاليتاري جديد لممارسة الحكم، إنما يقف خلفه انهيار، تختلف درجة عموميته ومأساويته لكل السلطات التقليدية»(١٦).

---

(١٠) ونحن نعلم جيدًا أن اللوبيات (جماعات الضغط) اليهودية شنت حربًا شعواء على أرندت سنة ١٩٧٢ – أي ثلاث سنوات قبل رحيلها – واتهمتها بأنها نازية كأستاذها هايدغر.

(11) «Le Mal n›était pas de la stupidité mais un manque de pensée»: Hannah Arendt, *la vie de l'esprit* (paris: [s. n.], 1972), p. 21.

(12) «La Stupidité on sens d'incapacité à comprendre»: Arendt, *la vie de l'esprit*, p. 22.

(13) Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* (paris: [s. n.], 1972), p. 186.

(١٤) نستعمل كلمة الفضاء أو المجال العام، وهو ما تدل عليه كلمة sphère في حين أن بعض الترجمات الفرنسية تستعمل le domaine publique، أي الميدان العام.

(15) Hannah Arendt, *Qu'est-ce que l'autorité?* (paris: [s. n.], 1972), p 121.

حيث تميز بين السلطة بالمعنى السياسي (Le Pouvoire) والسلطة التي تتعلق بمجال محدد هو مجال الفرد وتدبير شؤونه الضيقة (L'Autorité local).

(16) Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (paris: [Gallimard], 1972), p. 122.

تنطلق أرندت في مقدمة كتابها **حياة الروح** من سؤال في غاية الأهمية لمقاربة نقدها للشر الجذري. ويتعلق الأمر بما إذا كانت مشكلة الشر والخير أو ملَكة تمييز ما هو خير مما هو سيئ متصلة (أو ذات علاقة) بملكة تفكيرنا[١٧]، بغية بيان أن ملَكة الحكم لا تنفصل بتاتًا عن ملَكة التفكير، وهو الأمر الذي يتعارض وتحليل كانط في «**نقد ملكة الحكم**» وفي «**نقد العقل العملي**»، حيث الإرادة سابقة لكل تفكير، وهو ما قاده إلى اعتبار الخطيئة تعبيرًا عن غياب العقل لأنه لم يتشكل بعد، أي إن الفعل هنا خارج أي مسؤولية، لأن هذه الأخيرة لا تحضر إلا بحضور ملَكة التفكير. وبذلك، يظل الحكم، أيًّا يكن نوعه، مرتبطًا أساسًا بالنفعية المبتغاة منه، وخاصة في الأحكام الذاتية، وهذا ما نجد فيه تناقضًا بشأن طبيعة الحكم (وتحديدًا الحكم الجمالي: فكيف يتحقق مبدأ النفعية في الأحكام الذاتية ويغيب في الأحكام الموضوعية؟).

إذا كان الحكم الكانطي (وأساسًا الذاتي) مرتبطًا بالمنفعة، فإن التفكير لا تحكمه أي غائية، لأن التفكير، بحسب أرندت، يتحول إلى **شيء في ذاته**، لذلك تقصد بغياب الفكر أو **غياب التفكير نشاط الفكر في ذاته**[١٨]، أي إن القصد الأول والنهائي ليس نسيان الطريقة – الشكل، ولا نوعًا من الغباء / البلادة وإنما غياب القدرة على الفهم[١٩]، كما أنه ليس نوعًا من الاستلاب الأخلاقي، بل هو هذا **النشاط الذاتي للفكر بما هو فكر، أي القدرة على الفحص التي تستطيع وحدها أن تجنبنا الشر**[٢٠].

## الأنظمة التوتاليتارية وسؤال الشر

عملت أرندت في ثلاثيتها الشهيرة على مقاربة مسألة الشر من وجهة نظر الفكر السياسي؛ فالنازية دأبت على نسب الشر إلى اليهود، وبررت تصفيتهم بنزوعهم الأصيل المتجذر في طبيعتهم البشرية نحو الشر، وهذا ما ترفضه أرندت حيث تقول: «أما تمثيل اليهودي باعتباره تجسيدًا للشر، فيعزى بعامة إلى بقايا أعمال عدائية وذكريات خرافية تعود إلى القرون الوسطى؛ والواقع أن لهذا التمثيل صلة وثيقة مع الدور الأحدث والغامض الذي راح يؤديه اليهود في المجتمع الأوروبي، منذ تحررهم... والواقع أن الجماعات اليهودية القاطنة في أوروبا، عمدت، بعد الحرب العالمية الأولى، إلى التمثل بالشعوب الوطنية، أبدًا كما فعل اليهود الفرنسيون في بدء الجمهورية الثالثة»[٢١].

يعود هذا الاتهام إلى الدور الذي بدأ اليهود في العالم (وأوروبا تحديدًا) يقومون به بعد الحرب العالمية الأولى، فطرحوا أول الأمر مسألة الهوية والحاجة إلى الانتماء إلى بلد ووطن معين؛ ففي روسيا بعد انتصار الثورة البلشفية، احتدم النقاش على مدى سنوات حول ما يُعرف بالمسألة اليهودية، الأمر الذي شجع كثيرًا من المفكرين اليهود على التفكير بجدية في **مسألة الهوية** وإعادة طرحها من جديد، وهو التفكير الذي أسس لمسألة الهوية اليوم.

تقف أرندت بدقة في هذا المؤلف بشأن التوتاليتارية على الجذور والأصول التي نجدها في طبيعة العلاقة بين الحركات الأيديولوجية والسياسية التي ولّدتها ثورات القرن العشرين، وما أدت إليه من **تعميم كلي للعنف**، حيث صار العالم منظورًا إليه وكأنه حلبة صراع مفتوحة للأبد على كل المآسي التي تسببت فيها

(17) «Le Problème et du bien et du mal, la faculté de distinguer ce ce qui est bien de ce qui mal, seraient-il en rapport avec notre faculté de penser ?»: Arendt, *la vie de l'esprit,* p. 22.

(18) «L'Activité de penser en elle-même»: Arendt, *la vie de l'esprit,* p. 22.

(19) Ibid., p. 21.

(20) Ibid., p. 22.

(٢١) حنا أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ص ٩٧ – ٩٨.

الحروب الشاملة[٢٢]. فولادة النازية جاءت من صُلب الحركات الجماهيرية الفاقدة وعيها التاريخي والتي آمنت بأن **ممارسة العنف أمر عادي جدًا**، حيث تقول أرندت: «لقد كان النازيون على قناعة بأن الشر يمارس في عصرنا قوة جذب مرضية»[٢٣]، و«نقطة تقاسمهم إياها الدعاية الشيوعية في روسيا وفي الخارج»[٢٤]. ولا يمكن أن نتصور هنا الحركات التوتاليتارية من دون جيوش مجندة تنفذ كل ما يأمر به القادة باسم الحزب أو الطبقة، وتلك هي **حالة إيخمان**: رجل فقد وعيه وكل إحساسه بالآخر، ولا يستطيع أن يفكر حتى في كيف يتألم الغير، حيث تقول أرندت: «إن افتتان الدهماء بالشر والجريمة افتتانًا أكيدًا ليس بالأمر الجديد؛ إذ لطالما ثبت أن الرعاع يرحبون بأعمال العنف قائلين بإعجاب: لئن كان ذلك جميلًا، فإنه بالغ القوة بالتأكيد»[٢٥]، أي إن أنصار التوتاليتارية النازية والشيوعية لا يدركون حتى ما يمكن أن يلحق بهم، فقبول العنف لا يكون باتجاه العدو المفترض أو الضحية فحسب، بل يكون أيضًا باتجاه الآخرين من الطينة نفسها. والأهم في سيرورة التوتاليتارية، تقول أرندت، «هو اللامبالاة الصادقة التي تلازم المنضوين تحت لوائها: لئن كان ممكنًا أن يقدّر المرء عدم اهتزاز قناعات النازي أو البولشفي حين ترتكب الجرائم في حق أناس لا ينتمون إلى الحركة موضوع التآمر المزعوم، أو يكونون أعداء لها، فإنه لمن المذهل ألا يرف له جفن حين يشرع الغول في افتراس أبنائه، وحين يصير هو نفسه ضحية الاضطهاد، وحتى في حال أدين ظلمًا، أو طُرد من الحزب وسيق إلى الأشغال الشاقة أو إلى معسكر اعتقال. إنما العكس يصح فيه، إذ يحدث، إزاء ذهول العالم المتمدن، أن يكون مستعدًا لإعانة متهميه ولأن يلفظ بنفسه حكم إعدامه، شرط ألا يمس مركز عضويته في الحركة»[٢٦]؛ فقد تصرف أنصار التوتاليتارية من عامة الشعب (الرعاع أو الحشود بلغة أرندت) تصرفًا أعمى، إذ كانوا يهرعون إلى العنف بكل أشكاله للانتقام من أوضاع لم يصنعوها بأنفسهم، حيث صار الانتقام أمرًا لا مفر منه غذته نزعة رفض الغير، التي أدمجت الأنصار في الجماعة، هذه الأخيرة ولدت لدى أفرادها سيكولوجية خاصة تغذيها الحملات الدعائية الموجهة إلى المجتمع ككل، وهو الأمر الذي تنبأ به فرويد وغوستاف لوبون في **سيكولوجية الجماهير** الذي نقرأ فيه: «على أية أفكار أساسية سوف تنهض المجتمعات المقبلة التي ستخلف مجتمعاتنا؟ إننا لا نزال نجهل ذلك حتى الآن. ولكننا نستطيع أن نتنبأ منذ الآن بأنه ينبغي عليها أن تحسب الحساب فيما يخص بنيتها وتنظيمها لقوة جديدة تمثل **آخر سيادة تظهر في العصر الحديث**: إنها **قوة الجماهير وجبروتها**... إننا نجد أن نضال الجماهير هو القوة الوحيدة التي لا يستطيع أن يهددها أي شيء. وهي القوة الوحيدة التي تتزايد هيبتها وجاذبيتها باستمرار. إن العصر الذي ندخل فيه الآن هو بالفعل **عصر الجماهير**»[٢٧]. لقد كتب لوبون هذا في سنة ١٨٩٥، وعاصر طبعًا ما كان يتحدث عنه خلال الحرب العالمية الأولى ثم الثورة الروسية والأزمة الاقتصادية[٢٨]. ولكن إذا كان لوبون ينهل من سيكولوجية الجماهير، ومن علم النفس الاجتماعي، فإن أرندت تحاول الوقوف على وجهة نظر الفكر السياسي بشأن **ظواهر التوتاليتاريا**، موظفة بذلك تحليلات لوبون وفرويد.

(٢٢) تقدم أرندت في كتابها *Qu'est-ce que la politique* تحليلًا للحرب العالمية ولما وصل اليه الانسان من تقنيات حديثة علمية ستعمل في الحروب، كالقنابل النووية التي استعملت في الحرب العالمية الثانية والتي دمرت في ثوان جزءًا من سطح الكوكب وتتساءل حول الجدوى من ذلك؟ وعن المصير الذي ينتظر البشرية مستقبلًا (ص ١٢٤ - ١٢٥)، وتستعمل في الآن ذاته هذا المفهوم La Guerre totale (الحرب الشاملة).

(٢٣) أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ص ٣٢-٣٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٧) غوستاف لوبون، **سيكولوجية الجماهير**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٤٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

## غياب الفكر (أو عوز التفكير) والأمل في محو الشر

تجعل أرندت **التفكير الأساس الذي يمكن بموجبه مواجهة الشر ومقاومته**؛ فالفعل الذي قام به إيخمان يحتاج إلى تفكير جديد لا يقوم على أحكام القيمة ولا على المعاداة للنازية، لأن إيخمان هو مجرد شخص، وقد أنجز عملًا تافهًا تعود مسؤوليته إلى النظام النازي. ومن دون التفكير لا يمكننا القضاء على الشر؛ فالتفكير الذي تدعو اليه أرندت هو **تفكير في مجال الحرية والإرادة** من زاوية سياسية وليس أخلاقية كانطية محضة. وتقصد بالبُعد السياسي النزوع نحو الانتقام والعنف الذي يوجد داخل كل واحد منا، والذي تغذيه الأنظمة البيروقراطية والكليانية التي تدفع البشر إلى التصرف بلا رحمة ولا شفقة، وهم يحسون بأنهم يرتكبون مجرد أفعال بسيطة، ولكنها في الحقيقة إجرامية إلى حد بعيد؛ إنه «**الشر التافه والعادي**»، ولكنه مخيف بشكل كبير؛ فالأنظمة التوتاليتارية، وتحديدًا النظام النازي والستالينية الروسية بشكل أخف، تزكي الاتجاه، من وجهة نظر أرندت، نحو تكريس النظرية السلوكية في الفعل البشري بحيث يتصرف أجراء البيروقراطية الإدارية والعسكرية والاقتصادية والسياسية كفئران تجارب. ولقد أدت الحرب النازية على اليهود إلى إبادة ما يناهز المليونين من يهود أوروبا، وفي الآن ذاته عذبت الستالينية المعارضين السياسيين الموالين لصديق ستالين نفسه. هذا وقد كانت محاكمات موسكو ١٩٣٦ التي تستشهد بها أرندت مثالًا ساطعًا للفظائع التوتاليتارية، حيث أُطلقت النار على المعارضين وأُرسل عشرات الآلاف من بحارة بطرسبورغ إلى معسكرات الاعتقال في سيبيريا، وهو الفعل عينه الذي قامت به السلطات النازية في ألمانيا.

فهل نجد حلًا لكل هذه الفظائع؟ ترى أرندت أن الشر يمارَس في الفضاء العام وتحت أعين أشخاص مهيجين ومعدّين سلفًا تحت التأثير الأيديولوجي الصارخ الذي ترعاه المؤسسات الإعلامية الرسمية. وهنا تصرخ أرندت في وجه هذه «**المأساة الأنطولوجية**» التي حلت بعالم اليوم الذي فقد صوابه، وتقول في وجه الملايين الذين اقتيدوا إلى معسكرات الاعتقال والإبادة: **كيف لا تستطيعون أن تنتفضوا وأن تثوروا في وجه هذا النظام الهمجي؟ كيف تقبلون أنتم الملايين أن يقودكم في القطارات ما لا يتجاوز مئة جندي**[٢٩]؟ **هل بلغت الفظاعة بهذا الإنسان أن يكون خاضعًا بشكل كلي لقوانين تتعارض مع إرادته وحريته؟** هنا تقف أرندت على الفهم الكانطي للقانون الأخلاقي، وتعتبر أن هذا القانون لن يجدي في شيء ولا يمكنه أن يحل مسألة الشر المتجذر في السلوك السياسي البشري. وتفتح هنا الآفاق للتفكير في حجم هذه الفظاعة الشرسة التي أدت إلى مجازر في حق البشرية. وأكيد أن شرط الإنسان الحديث يدعو إلى التأمل في كل أبعاده، **فهل ثمة تبرير أخلاقي لفعل إيخمان؟** أو بعبارة أرندت: **كيف تبنّى إيخمان الموقف الكانطي؟**

بموجب السلطة التوتاليتارية يتحول الواجب إلى واجب القائد والزعيم (الفوهرر)، ويغدو مبدأ الطاعة متمركزًا على الذات القائدة سياسيًا. وهكذا يتحول مبدأ الطاعة المفترضة للواجب الأخلاقي الكانطي إلى طاعة الواجبات التي يفرضها الزعيم ويمليها. هنا يتماهى الفرد - كما هي الحال مع إيخمان - مع القائد الذي يقود كل الأفراد الآخرين، وهي الحالة التي يتحول فيها إيخمان إلى رجل عادي ولكنه يفعل الشر إلى أقصى حد[٣٠]. غير أن فعل الشر هنا ليس نابعًا من الفرد ذاته - من وجهة نظر أرندت -وإنما من السلطة السياسية والأيديولوجية التي حولت الفرد إلى قطيع يطيع أوامر الزعيم، وهو الأمر الذي وقف عليه فرويد قبل أرندت وغوستاف لوبون في ما يسمى سيكولوجية الجماهير، وهو حالة نفسية لا يعود معها

(29) Arendt: *Eichmann à Jérusalem* (1991), p. 57.

(30) Ibid., p. 251.

الفرد قادرًا على التصرف كفرد وكذات وإنما يكون في حالة فوران وانفعال تطبع معظم تصرفاته ومواقفه في تلك الأثناء. صحيح أن الأيديولوجيات الكبرى فتحت القرن الواحد والعشرين على إمكانات لتخليص الفرد من القيود التسلطية التي فُرضت عليه طوال قرون، ولكن لطالما تحولت هذه الأيديولوجيات إلى عذاب أليم بالنسبة إلى تلك الجماهير التي أسكرتها وسحرتها بعباراتها التحررية؛ فستالين نفسه، الذي كان يخطب في الناس أيام البلشفية الأولى، وهو في طريقه إلى جبال القوقاز لتجنيد الشباب للنضال ضد القيصر، سرعان ما تحول إلى مستبد أكثر من القيصر نفسه، وأشرف على مذابح موسكو سنة ١٩٣٦، وعلى الأخص ذبح زملائه في النضال السياسي. ونقرأ في **أسس التوتاليتارية**: «**إن انجذاب الشعب نحو الشر والجريمة ليس شيئًا جديدًا. الناس لم يتوانوا عن الترحيب بأعمال العنف مدركين أن هذه الأعمال قد تكون سيئة لكنها أعمال خلّاقة. لكن الأخطر في نجاح التوتاليتارية هو عدم الاكتراث الحقيقي الذي يبديه المنضوون تحت لوائها. من المنطقي أن لا يهتز النازي أو البلشفي في قناعاته عندما يشهد أعمال عنف ضد أشخاص لا ينتمون إلى الحركة أو يعادونها، لكن الغريب في الأمر أن لا يرف له جفن حتى عندما يبدأ الوحش بالتهام أبنائه، أو حتى عندما يصبح هو نفسه ضحية للاضطهاد، أي إذا ما تمت محاكمته من دون حق، أو جرى طرده من الحزب، أو حُكم عليه بالأشغال الشاقة أو أُرسل إلى مخيمات الاعتقال**». هكذا يصبح إيخمان رجلًا عاديًا غير مسؤول عن فعله لأنه ليس هو منبع الشر، وإنما مجرد أداة تنفيذ لأوامر الزعيم، وهذا ما تسميه أرندت تفاهة الشر في مقابل الشر الجذري. وبموجب هذا، ينبغي الانتباه إلى التحول العميق الذي حدث في فهم بنية الشر، بحيث لم يعد الشر – كما هي الحال عند كانط – القيام بأفعال لا تنسجم والقانون الأخلاقي، وإنما أصبح نابعًا من طاعة الأوامر القانونية، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه كثير من الذي تتبّعوا محاكمة إيخمان. بمعنى آخر، هل يمكن أن نعتبر أن إيخمان كان يعي جيدًا أنه يفعل الشر، أو أنه كان يقوم بفعل الشر بمحض إرادته؟ إنه في نظر أرندت مجرد موظف نفذ القرارات التي أملاها القانون، فأي مسؤولية أخلاقية يتحملها إيخمان هنا؟ وهكذا، ليس ثمة شر – بحسب أرندت – في الطبيعة البشرية، لأن هذه الفكرة لاهوتية في الأساس (وعلى الأخص في اللاهوت المسيحي الذي ينسب فعل الشر إلى غواية الشيطان)، ولكن هناك شرًا تافهًا يجول في العالم كجرثومة قد تنتعش في كل مكان تجد فيها ظروفًا ملائمة للسلطة التوتاليتارية. ولهذا، تقول أرندت: «**أعتقد صراحة أن الشر لم يكن راديكاليًا قط، وإنما كان فقط شرًا إلى أقصى حد**»[٣١].

يستوجب قلب المعادلة من الشر الجذري إلى الشر التافه تغيير النية التي تحدث عنها كانط كأساس ذاتي لفعل الخير أو الشر، إلى النية كأساس ذاتي للتفكير، لأن غياب التفكير وغياب الفكر الذي لا تؤمن به التوتاليتارية (يمكن أن نسمّيه مع التفكيكية الاختلاف والإقرار بالتعدد وبالحوار التشاركي)، هما سبب الشر، ولهذا يتوجب أن نغير طريقة تفكيرنا نحو الخير دومًا.

إن سبب الشر لا يعود، في نظر أرندت، إلى الفاعل الذي تحول إلى مجرد وسيلة – آلة ميكانيكية – لتنفيذ سياسة عنصرية تقوم على الرفض وعلى معارضة الآخر، ولا تعترف باقتسام الأرض مع من يستوطنها؛ إنه حالة غياب للاعتراف بالغير وغياب الإيمان بالتشارك مع الآخر. هذه السياسة التسلطية التي تقوم على القوة والعنف، لا يمكنها أن تؤسس لسلام ولفعل حر مبني على تفكير عقلاني لدوام الخير الأصلح

(31) «Ce que je pense vraiment c'est que le mal n'est jamais radical, il est seulement extreme»: Ibid., p. 251.

للناس. لذا، فإن العنف لا ينجم عنه إلا عنف مضاد، وكان من المفروض ألا يحاكَم إيخمان باعتباره مجرمًا قام بفعل لا أخلاقي، وإنما يتوجب الاعتراف بأنه ليس مذنبًا بقدر ذنب النظام السياسي النازي الذي يمثله. وهكذا، كان يكفي أن يعترف أنه ارتكب جرمًا في حق الإنسانية، وأنه يتوجب أن يحاكم بقانون آخر غير القانون الذي صار هو نفسه منبع الشر.

## الصفح حلًا لمشكلة الشر

تشدد أرندت على أهمية الفعل وعلى القدرة التي تميز الإنسان بما هو كائن فاعل ومبدع وسياسي في الآن ذاته؛ فعلى الرغم من التصحر الذي يميز العصر الحديث بعد أن غزته الأنظمة التوتاليتارية، فإن للسياسة معنى: **معنى السياسة هو الحرية**(٣٢)، ومهما حاول الفكر الفلسفي القديم والحديث على حد سواء أن يضع حدًا فاصلًا بين «**الحياة التأملية**» أو «**حياة الفكر**»، وبين «**حياة الفعل**» أو «**الحياة النشيطة**»، فإن ماهية الإنسان الحديث هي الفعل السياسي، ونحن لا نستطيع أن نحيا إلا بموجب هذه الماهية، لأن أزمة العالم الحديث – إلى جانب مسؤولية التقنية والعقل الأداتي – تتمثّل في **انتشار العنف واستعمال القوة** في كل مكان، إلى الحد الذي أصبح معه هذا العالم مجرد صحراء تزحف رمالها يومًا بعد يوم. ولكن على الرغم من ذلك (تقول أرندت)، فلا تزال في وسط الصحراء واحات تقاوم، وستظل تقاوم، شبح التصحر. لا يمكن للوحة القاتمة التي ترسمها أرندت أن تكون عائقًا على طريق البحث وراء المعاني التي تحددها هنا وهناك، فثمة بين نصوص أرندت الكثيرة شذرات أمل من أجل الرقي بالوضع البشري نحو الأفضل؛ فمع أن العصر الحديث هو عصر العنف (ونحن نحوم في مجال يحيط به العنف من كل الجوانب) الذي عممته الثورات من جهة، والأنظمة الكليانية(٣٣) من جهة أخرى، فإن من سمات الإنسان الحديث أنه **موجود بمعية الآخرين داخل العالم**، وهو الأمر الذي جعل أرندت تقترح لمواجهة الشر، **إمكانية الصفح**، «إذ تتيح ملكة الصفح محو أفعال الماضي الذي تعلق أخطاؤه»(٣٤)، كما تتيح الحوار والإيمان بالتعدد والمغايرة. فالصفح وحده قادر على معرفة الذات والتقرب إلى الغير، وهما من القيم التي لم تعد مقبولة في عالم التوتاليتارية، حيث الانتقام والجشع والانطواء على الذات سمات تميز إنسان المجتمع التوتاليتاري. لذلك تقول أرندت: «يُعتبر الصفح بحق نقيض الانتقام، الذي يتحدد فعله كرد فعل ضد عثرة أصلية من هنا، وبعيدًا عن التمكن من وضع حد للآثار المترتبة عن الخطأ الأول، يقوم بربط الناس بالسيرورة وترك رد الفعل المتسلسل، المتسمة أعماله بالضخامة، بواصل سيره بكامل الحرية... إن الصفح، بعبارة أخرى، هو رد الفعل الوحيد الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج الفعل، ولكنه يمارس فعله بطريقة جديدة ولا متوقعة، وغير مشروطة بالفعل الذي أنتجها، وهي التي تحرر بالتالي الصافح والمصفوح عنه...»(٣٥). وتضيف: «لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه، وآثاره تمامًا مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحرية، عن إيقاف صنيعه

(32) «Le Sens de la politique est la liberté»: Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 64.

(33) Ibid., p. 175.

(٣٤) حنا أرندت، «استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح،» في: جاك دريدا [وآخرون]، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة حسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٥)، ص ٥٤.

(٣٥) أرندت، «استحالة الرجوع إلى الوراء،» ص ٥٨-٥٩.

أو التحكم فيه. ولولا التزامنا بالوعود، لكنا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا، ولكُتب علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد، ويغرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبددها إلا النور الذي ينشره حضور الآخرين في المجال العمومي، بتأكيدهم هوية الإنسان الذي يعد والإنسان الذي يفي بوعده»(٣٦). هنا تجد أرندت **مدخلًا آخر لمحاولة تجنب الشر**: إنه الصفح كمقابِل للانتقام، فإذا كانت النزعة الانتقامية بكل نتائجها السلبية تدخل في صلب الهوية، فإن الحل الأنسب لتحقيق انسجام بين الضحية والجلاد هو الصفح، كمبدأ يحقق التسامح كأعلى قيمة إنسانية، بدل أن تكون مجرد مبدأ أخلاقي متعالٍ كما هي الحال عند كانط.

نعود من جديد إلى الشرط الإنساني الذي يتماهى فيه الفعل السياسي بما هو جوهر الماهية الإنسانية، مع مختلف الأنشطة الإنسانية الأخرى داخل **الفضاء العمومي**، لأن الأنا المفكرة لا تعيش بمعزل عن العالم والآخرين، وداخل هذا **الفضاء البينذاتي**، بتعبير **هابرماس**، هو حقل تجارب الوعي الجمعي. فهل يمكن أن يكون الصفح أداة لتجنب الجرائم التي ننسبها إلى الشر؟ تبدو المقاربة الأرندتية لمسألة الصفح مقاربة مسيحية لا تتجاوز التصور الكانطي في «الدين في حدود مجرد العقل»(٣٧)، فإذا كان المسيح هو النموذج الأعلى الحامل لكل صفات الإنسان الكامل، فإن صفة الصفح كقيمة إنسانية نبيلة لا نجد تأطيرها الفعلي **كمبدأ محايث للشرط** الإنساني إلا في الدين المسيحي، كما تقول أرندت، إلا أن طابعه المسيحي هذا لا يلغي **إمكانية علمنته**، حيث تقول: «لقد كان المسيح وراء اكتشاف الدور الذي يلعبه الصفح في مجال الشؤون الإنسانية. ولا يجوز التذرع بكون هذا الاكتشاف قد تم في سياق ديني وجرى التعبير عنه بلغة دينية، لكي لا نعامله بالجدية المطلوبة من **منظور علماني صرف**»(٣٨). يبدو أن الحل الأرندتي هنا هو حل قيمي - أخلاقي يتوخى الاستجابة لنداء الفلاسفة منذ سقراط، فلا حل لتناقضات العيش المشترك والوجود معًا في الفضاء العام إلا بالتحلي بالقيم النبيلة التي لطالما نادت بها الإنسانية. وعلى الرغم مما يمكن أن يقال عن الصفح كأداة للتسامح والمصالحة، فإنها (كأداة وليس كقيمة) تطرح الكثير من المشكلات على المستوى العملي - السياسي: فهل يقبل الضحية بمصافحة الجلاد؟ وهل يقبل من أمضى نصف حياته في معسكرات الاعتقال، في الصحراء التي لا معنى فيها للوجود، أن يقبل الصفح، وأن يسامح إيخمان ويتصالح معه؟ وحدهم، أي الضحايا، قادرون على اتخاذ القرار. نطرح هذا السؤال لأن من أكبر المشكلات المطروحة في الألفية الجديدة هي إشكالية المصالح والتصالح في سبيل مجتمع متضامن ومتعاضد. ولربما تكون صرخة الفاعل السياسي - الحقوقي بجدوى قيمة الصفح شبيهة بصرخة الثيولوجي بجدوى المغفرة.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥.

(٣٧) ذلك أن كانط في هذا الكتاب يذهب الى تمجيد المسيحية واعتبار المسيح نموذج الإنسان الكامل، ويدعو إلى مملكة الرب على الأرض كخلاص من معضلة الشر المتجذر في الطبيعة الإنسانية.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

محمود الذوادي*

# ابن خلدون وانزعاجه من تصدّع العصبية الثقافية في هوية الوطن العربي

## ابن خلدون والاستلاب الفكري

يكاد أي مثقف عربي لا يتحدث عن فكر ابن خلدون اليوم إلا بمدح عقله النيّر والمتفتح والسبّاق إلى عقل الحداثة الغربية المعاصرة. ومن ثم، يسارع كثيرون من العلمانيين العرب إلى القول في الصحف والمجلات والكتب والمنابر التلفزيونية والإذاعية بأن موقف صاحب **المقدمة** سيكون سلبيًا تجاه التيارات الإسلامية والإسلام السياسي الذي يقود الحكم بعد هبوب رياح الربيع العربي في كثير من المجتمعات العربية. وهو استنتاج جاء حصيلة جهل بالمنظومة الكاملة (**تراث الجمع بين العقل والنقل**) لفكر مؤلّف كتاب **العبر** الذي يدعو بصوت عال في الجزء الأول منه (المقدمة) إلى ضرورة محافظة المسلمين على حصانتهم في مربط فرس الثقافة الإسلامية، وبالتالي كسب رهان **المناعة الثقافية والفكرية الأصيلة**. ويكفي هنا ذكر تحذير ابن خلدون من مخاطر معرفة ثقافة الآخر وفكره قبل تحصين الذات في ثقافتها وفكرها في المقام الأول؛ ففي الفصل الحادي والثلاثين من الباب السادس لـ **المقدمة** يتحدث ابن خلدون عن الفلسفة اليونانية التي كانت ذات أثر كبير في فكر عدد كبير من فلاسفة المسلمين ومفكريهم فيقول: «فليكن الناظر فيها **متحرزًا** جهده من معاطبها، وليكن من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، **ولا يُكبَّنّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة** فقَلَّ أن يسلم لذلك من معاطبها...»[1].

ومن المتوقع أن ينزعج ابن خلدون في قبره عندما يعلم أن معظم الأساتذة العرب المدرِّسين والطلبة خريجي الجامعات العربية في الفلسفة يكادون لا يعرفون شيئًا عن علوم الملة. وسوف تزداد حسرته عندما نخبره أن تلاميذ شهادة البكلوريا في موطن ميلاده (تونس) يكادون لا يتعلمون شيئًا عن الفلسفة الإسلامية، ناهيك عن علوم الملة، بينما هم يدرسون مادة الفلسفة الغربية لما يقرب من سبع ساعات في الأسبوع. فالجميع عند ابن خلدون لا يستطيعون أن يسلموا من معاطب هذا الوضع بسبب خلوهم من تراث علوم الملة.

* عالِم اجتماع من تونس.

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ص ٤٤٥.

وهكذا يُستنتج من مقولة صاحب **المقدمة** أن التلاقح الفكري الإيجابي بين مثقفي الثقافات المتنوعة ومتعلميها لا يجري إلا بشرط امتلاء الإنسان في المقام الأول من لغة و فكر ثقافة مجتمعه وحضارته. وتلك هي أبجدية التحاور الحكيم مع الآخر التي طالما يضل عنها المثقفون والمتعلمون العرب في المغرب والمشرق. ونود في هذه المقالة تطبيق هذه المقاربة على احتكاك الشعوب العربية المعاصرة بالشعوب الغربية عبر تعلّم لغاتها ومعرفة ثقافاتها. ولتسهيل تشخيص حصيلة هذا التفاعل **بمنهجية شبه كمية** لدى المجتمعات العربية، نقتصر هنا على إلقاء الضوء على **تصدّع قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية** (اللغة العربية والدين الإسلامي، دين الأغلبية لسكان العالم العربي). بعبارة أخرى، نرغب في معرفة ما حدث وما يحدث للغة العربية، من جهة، وللدين الإسلامي، من جهة أخرى، كنتيجة للاستعمار الفرنسي في المغرب العربي والاستعمار الإنكليزي في المشرق العربي، واستمرار الاحتكاك بهما. كما ننظر في تأثير ثقل وزن أنظمة الحكم العربية بعد الاستقلال في معالم قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية.

## الهوية الجماعية للشعوب العربية

كُتب الكثير عن العالم العربي كمجموعة من الأقطار المستقلة بعضها عن بعض في العصر الحديث، وهذه الأقطار مختلفة؛ فعلى مستوى تعرضها للهيمنة الاستعمارية الغربية، احتل الاستعمار البريطاني معظم المجتمعات العربية في المشرق العربي، بينما احتلت فرنسا بلدان المغرب العربي: الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا. وعلى مستوى نظام الحكم، فحدّث ولا حرج؛ فهناك أنظمة الحكم الملكية والأميرية والسلطانية والجمهورية والعسكرية. وينقسم الوطن العربي إلى مجتمعات غنية بسبب الثروة النفطية وأخرى فقيرة أو متوسطة الدخل.

من ناحية أخرى، فإن **المجتمعات العربية متجانسة على مستوى المنظومة الثقافية**؛ فاللغة العربية لغتها الرسمية، وهي كذلك المصدر الرئيسي للهجات العربية العامية بحيث تجعل التواصل بين مواطني الشعوب العربية أمرًا سهلًا. أما دين أغلبية سكان العالم العربي، فهو الإسلام. ويرى المختصون بالعلوم الاجتماعية الحديثة أن عاملَيْ **اللغة والدين** هما أكثر العوامل الثقافية (Cultural Markers) تحديدًا **للهوية الثقافية الجماعية للشعوب**[(٢)]. وبالتالي، فإن الهوية الجماعية للمجتمعات العربية هوية عربية إسلامية في الصميم، بمعنى أن كلًّا من اللغة العربية والدين الإسلامي عامل مشترك لدى الأغلبية الساحقة من مواطني العالم العربي. واعتمادًا على ذلك ، يجوز القول في هذا الصدد إن هذين العاملين يمثّلان أرضية لوحدة ثقافية قوية سابقة للوحدة السياسية الهشة التي طالما نادى بها العرب الوحدويون في العصر الحديث؛ **فالوطن العربي** له في هذا الاعتبار أهم العوامل التي تؤهله ليكون **أمة**، ذلك أن اشتراك مجتمعات عدة في لغة واحدة عامل حاسم في تكوين ظاهرة الأمة، في رأي الباحثين في شؤون الأمم والشعوب[(٣)]، ويأتي اعتناق معظم سكان الأقطار العربية الدين الإسلامي ليعزز حقيقة وجود أمة عربية إسلامية في الفضاء الجغرافي بين الخليج والمحيط.

(2) Peter Kivisto, *Multiculturalism in a Global Society*, 21st-Century Sociology (Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Pub., 2002), p. 14.

(٣) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٦٥ - ٩٦.

## العلاقة السليمة باللغة والدين

نظرًا إلى مركزية عاملَيْ اللغة والدين في تكوين الهوية الجماعية للشعوب، كما رأينا ، فمن المنتظَر في الأصل وفي الأحوال العادية أن تكون علاقة تلك الشعوب بلغاتها ودياناتها علاقة سليمة. لكن أحداث تاريخ الأمم والمجتمعات تشير بوضوح إلى أن سلامة علاقة الأفراد والشعوب بلغاتها الوطنية ودياناتها **ليست من الثوابت** التي لا تلحقها أبدًا عوامل التغيير؛ فالمجتمعات الأوروبية، على سبيل المثال، عرفت تغييرات ضخمة في علاقتها بديانتها المسيحية منذ عصر النهضة. ومن ناحية أخرى، شهدت المجتمعات العربية تغييرًا كبيرًا في علاقتها باللغة العربية/ الوطنية منذ مجيء الاستعمار البريطاني والفرنسي إليها في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما سنرى في هذا البحث. فعلى سبيل المثال، تكاد معظم المجتمعات العربية تكون المجتمعات الوحيدة في الشرق الأوسط التي تستعمل لغة أجنبية بدل اللغة العربية في تدريس العلوم في جامعاتها ومعاهدها العليا؛ فتركيا وإيران وإسرائيل تستعمل التركية والفارسية والعبرية، على التوالي، في تدريس هذه العلوم.

## التصدّع الثقافي بين النخب العربية

ليس من المبالغة القول إن هناك اختلافات في الرؤى الثقافية للنخب السياسية والثقافية المهيمنة في الوطن العربي، وتتلخص هذه الاختلافات في انقسام هذه النخب إلى صنفين رئيسيين: **الأول** هو النخب السياسية والثقافية الحمّالة للثقافة الغربية لغة وفكرًا ورؤية ثقافية لإدارة الشأن الخاص والعام في المجتمعات العربية قبل الربيع العربي وبعده، ويأتي العلمانيون واليساريون في الطليعة، و**الثاني** هو النخب السياسية والثقافية التي تؤمن بمشروعية التحرر فكرًا وثقافة ولغة من وزر الاستعمار الغربي، وتأسيس مجتمعات عربية **تعتمد في المقام الأول على مكوّنات هويتها اللغوية والثقافية**، فتُعطى الأولوية فيها للعقيدة الإسلامية واللغة العربية وثقافتها والرؤية الحضارية المنبثقة عنها.

يمثّل الإخوان المسلمون في مصر وحركة النهضة في تونس التيار الثقافي العربي الإسلامي الرافع للواء الانتماء الوافي إلى منظومة الهوية العربية الإسلامية للشعوب العربية ذات الأغلبية المسلمة. ويتفق المفكر التونسي هشام جعيط على هذا المستوى مع الإسلاميين في تونس أكثر ممّا يتفق مع العلمانيين الذين طالما **يهمش الكثيرون منهم** مركزية موقع الهوية العربية الإسلامية في تاريخ المجتمع التونسي وحياته منذ الفتح العربي الإسلامي. فيؤكد جعيط بما لا يدع مجالًا للشك أن هوية المجتمع التونسي هوية عربية إسلامية بامتياز فيقول: «لا ينبغي خداع النفس بالنسبة لإمكانية استمرار الحضارة الفينيقية والثقافة اللاتينية والآثار اليونانية على الأرض التونسية. فالإسلام استطاع القضاء نهائيًا على الكل. فإفريقية/ تونس القرن الثامن كانت كما هي اليوم: أي بلد مسلم عربي»(٤). ويكاد لا يوجد شك في أن ابن خلدون كان سيقف إلى جانب النخب الإسلامية التي تدافع عن تأصيل قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية في اللغة والفكر والعقيدة، لأنه حذّر، كما ذُكر، من معاطب الاستلاب الفكري للفيلسوف والمثقف والمفكر المسلم. ولمعرفة جذور

---

(٤) صوفية بن حتيرة، **الجسد والمجتمع: دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد** (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٨)، ص ٢٠.

هذا التصدّع الثقافي لدى النخب العربية المعاصرة، ينبغي النظر إلى **تصدعيْن محدّدين** يُعتبر التصدع الثقافي نتيجة مباشرة لهما في المغرب والمشرق العربييْن.

## التصدّع اللغوي

ممّا لا شك فيه أنه مع مجيء الاستعمار البريطاني إلى المشرق والخليج العربيين ونظيره الفرنسي إلى مجتمعات المغرب العربي، انتشرت بدرجات مختلفة اللغتان الإنكليزية والفرنسية في المنطقة العربية. ويُعرف الاستعمار الفرنسي اللغوي الثقافي بأنه **أكثر شراسة** من نظيره الإنكليزي كما يتضح ذلك ممّا تعرض له الشعب الجزائري من استلاب لغوي وثقافي هو الأبشع في سجل الاستعمار الغربي في العالم العربي. ومن معالم التأثير اللغوي السلبي للاستعمار الغربي في المجتمعات العربية **إقصاء اللغة العربية عن تدريس العلوم** لا في المستويات الجامعية فقط، كما هو الأمر في معظم الجامعات العربية، وإنما أيضًا في مرحلة التعليم الثانوي كما هي الحال في تونس بعد الثورة وقبلها، وهو ما لا نجده لا في إسرائيل ولا في المجتمعات ذات السيادة اللغوية الكاملة مثل المجتمعات الأوروبية. ولا ريب في أن لعدم تدريس العلوم باللغة العربية في الجامعات العربية أثرًا في تردّي وضع هذه اللغة في الوطن العربي كما عبّرت عن ذلك وثيقة مؤتمر بيروت بشأن وضع اللغة العربية في نيسان/ أبريل ٢٠١٢ تحت عنوان «**اللغة العربية في خطر**». وتنقل جريدة **الشرق الأوسط** في الثامن من الشهر نفسه ما أجمع عليه المؤتمرون بالقول «.. إن ثمة أزمة كبيرة تواجه اللغة العربية، وإنها تزداد يومًا بعد يوم بتأثير التغيرات والتطورات والتراكمات التي أدت إلى هذه الأزمة الخطيرة ... بأن التراجع الكبير الذي يحدث للغة العربية ليس لضعفها أو لعدم قدرتها على استيعاب كل المستجدات والعلوم والتقنيات والصناعات والمعارف، ولكن لضُعف إعداد أبناء وبنات المجتمع وتأهيلهم وتربيتهم وتعليمهم، وعدم تحميل المؤسسات الحكومية والأهلية والوطنية والعربية والأفراد المسؤولية كاملة تجاه اللغة العربية وفق سياسات واستراتيجيات مبنية على قرارات وطنية وعربية على مستوى القيادات في الوطن العربي»».

ولتشخيص معالم هذا التصدّع اللغوي في المجتمعات العربية، أنشأنا بعض المفاهيم لقياسه بطريقة مجسَّمة وشبه كميّة في المجتمع التونسي كعيّنة للمجتمعات المغاربية على الخصوص. نقتصر هنا على ذكر مفهومين هما «**الازدواجية اللغوية الأمارة**» و«**التعريب النفسي**». نُعرّف المفهوم الأول على النحو التالي: «الازدواجية اللغوية الأمارة هي تلك تجعل الناس قاصرين على الذود عن لغتهم الوطنية (العربية)، وغير مبالين إزاء عدم استعمالها في شؤونهم الشخصية وفي ما بينهم وفي أسرهم ومؤسساتهم، بحيث تصبح عندهم في حالات عديدة **لغة ثانية أو ثالثة**». أما مفهوم التعريب النفسي، فهو أن تكون للمواطنين العرب **علاقة حميمة** مع اللغة العربية بحيث تكون لها المكانة الأولى في قلوبهم وعقولهم واستعمالاتهم فيغيرون عليها ويدافعون عنها بكل تحمس ورباطة جأش في الدوائر الخاصة والعامة في المجتمعات العربية. فمن ناحية، تفيد الملاحظات الميدانية للسلوكيات اللغوية التونسية قبل الربيع العربي وبعده انتشارًا كبيرًا للازدواجية اللغوية الأمارة. ومن ناحية ثانية، يكاد المرء لا يجد حضورًا لظاهرة التعريب النفسي لدى أغلبية الأجيال التونسية منذ الاستقلال في سنة ١٩٥٦. والمفهومان هما في جانب منهما وليدا نظام التعليم التونسي قبل الاستقلال وبعده. فتعليم التونسيات والتونسيين في نظام تربوي استعماري ثم وطني بعد الاستقلال – تهيمن فيها لغة المستعمر وثقافته بدرجات مختلفة، وابتداء من المرحلة الثانوية بصورة خاصة –

**أضعف** علاقة الخريجين التونسيين بلغتهم الوطنية بحيث نظر معظمهم إليها نظرة دونية نفسيًا واجتماعيًا، الأمر الذي جعل كثيرين منهم يتصفون **بفقدان التعريب النفسي** وتبنّي **الازدواجية اللغوية الأمارة.**

يطرح واقع فقدان التعريب النفسي وانتشار الازدواجية اللغوية الأمارة في البلاد التونسية ملاحظتين أساسيتين يمكن تعميمها على بقية المجتمعات المغاربية، على الخصوص، بالنسبة إلى درجات مستويات التصدّع في الهوية اللغوية:

– يكاد معظم التونسيين والتونسيات لا يشعر بضُعف أو فقدان التعريب النفسي لديهم كأفراد، ولدى كثير من مؤسسات مجتمعهم. بل الأمر لديهم أكثر من ذلك؛ فهم يعتبرون أن الوضع الحالي للغة العربية (حضور الازدواجية الأمارة وفقدان التعريب النفسي) وضع شبه عادي، وأن تغييره يمثل انحرافًا عن المألوف. فمناشدتهم، مثلًا، بكتابة صكوكهم المصرفية بالحروف العربية مسألة غير مقبولة عند أغلبيتهم، لأنهم ينظرون إلى ذلك على أنه سلوك غير سوي اجتماعيًا أو علامة على التخلف، بينما استعمال اللغة الفرنسية هو السلوك السوي واستعمال اللغة العربية سلوك منحرف عند معظم الخاصة والعامة. بعبارة أخرى، نحن هنا أمام مشاهد سلوكيات لغوية مقلوبة ترمي بسهامها لصالح شرخ وتصدع الهوية اللغوية العربية لهؤلاء ومنه للشعب التونسي.

– يعبّر ضُعف التعريب النفسي أو فقدانه في المجتمع التونسي قبل الثورة وبعدها عن تناقض واضح بين القول والفعل؛ فدستور البلاد يعلن أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية الوحيدة للمجتمع التونسي، بينما لا يكتفي كثير من التونسيين والتونسيات والمؤسسات التونسية باستعمال اللغة الفرنسية في التعاملات بينهم، بل يشعرون أيضًا بمركّب نقص في حال استعمالهم لغتهم الوطنية.

يشير مثل هذا التناقض الصارخ إلى أشياء خطرة في صُلب تركيبة الشخصية القاعدية التونسية؛ فهي شخصية لا تلتزم سلوكيًا بما تقوله، فتحرم نفسهاَ من خصال الشفافية لصالح احترام ثوابت الهوية الوطنية – مثل اللغة والثقافة – كما تفعل الشعوب الكاملة السيادة اللغوية والثقافية في الشرق والغرب. وممّا يزيد الطين بلّة أن تلك المعالم تبرز أكثر لدى النخب الثقافية والسياسية التونسية القيادية ذات التعليم الغربي لغة وثقافة وفكرًا. ويجوز وصف تلك النخب بأنها لغويًا ليست بالوطنية لأن اللغة العربية/ الوطنية للبلاد التونسية لا تحظى عند أغلبيتهم بما تحظى به اللغات الوطنية في المجتمعات الغربية المتقدمة، مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا.

ومقارنة بهذا التصدّع اللغوي في المجتمع التونسي، فإن المجتمعات المشرقية العربية هي عمومًا أقل تصدعًا لغويًا من نظيراتها في المغرب العربي؛ فاللغة العربية هي لغة التعامل على المستويين الشفوي والكتابي في بلدان المشرق العربي، بما فيه تعامل البنوك مع زبائنها، وهو ما نكاد لا نجده في البنوك التونسية والمغربية. أما على مستوى تعريب تدريس العلوم في الجامعات، فإن سورية هي الرائدة في حركة التعريب في الوطن العربي، وفي طليعة ذلك تدريس الطب في جامعاتها باللغة العربية.

إن معلم التصدّع اللغوي، خاصة في المجتمع التونسي ومعظم بقية المجتمعات المغاربية، مرشح بقوة للتأثير سلبًا في تماسك منظومة الهوية العربية الإسلامية في بلدان المغرب العربي، وبالتحديد لدى النخب

السياسية والمثقفة خريجة نظام التعليم التونسي الفرنسي التوجه، أو الجامعات الفرنسية نفسها، بسبب العلاقة الوثيقة بين اللغات والهويات الفردية والجماعية، كما سنرى لاحقًا.

## عينات ميدانية لوضع اللغة العربية في المغرب العربي

لا يجوز اليوم، بكل المقاييس، كما سيتضح، مساواة حال اللغة العربية في المغرب العربي بنظيرها في المشرق العربي. ويكفي لبيان ذلك تقديم معطيات ميدانية تتعلق بالسلوكيات اللغوية في الجزائر والمغرب وتونس لجهة استعمال الهاتف الجوال والحاسوب من طرف عامة الناس وخاصتهم، من ناحية، وتفضيل الأكاديميين المغاربيين استعمال اللغات الأجنبية عوضًا عن اللغة العربية، من ناحية ثانية. وننهي هذه المعطيات بإبراز العلاقة الخاصة بين النساء التونسيات واللغة الفرنسية. نبدأ بذكر موقف الأكاديميين المغاربيين من اللغة العربية.

• حضرنا في ٢٦ – ٢٧ أيار/ مايو ٢٠٠٥ ندوة عن نمو المدن المغاربية عبر العصور، نظّمها المركز الأميركي للدراسات المغاربية في تونس (CEMAT)، وكان المشاركون في أغلبيتهم من الجزائريين والمغاربة والتونسيين. اختار هؤلاء اللغة الفرنسية للقيام بمداخلاتهم ما عدا مشاركة مغربية وحيدة **اختارت اللغة العربية** لإلقاء محتوى ورقتها. وقد أثار ذلك **حيرة وصدمة واستهزاء** بين زملائها وزميلاتها المغاربيين أوحت بعدم استحسان الأمر بين معظم هؤلاء، وربما اللّوم على تجاسر المشاركة المغربية على استعمال اللغة العربية في هذه الندوة، علمًا أن منظّمي الندوة الأميركيين وافقوا أن تلقي المشاركة المغربية ورقة بحثها باللغة العربية. وتفسير ذلك من منظور علم الاجتماع هو أن صدمة المغاربيين وحيرتهم جاءتا نتيجة غياب استعمال اللغة العربية كلغة أولى في الندوات و المؤتمرات المغاربية الصرف، **أي إن** جل المثقفين والمتعلمين المغاربيين **لم ينجحوا** في عهد الاستقلال **في تطبيع علاقتهم باللغة العربية،** لغتهم الوطنية الأولى بحيث تصبح العرف اللغوي التلقائي للتواصل بين الأكاديميين والباحثين في هذه المجتمعات، مثلما هو الأمر في المشرق العربي؛ فلو نُظمت هذه الندوة في القاهرة لكان تقديم البحوث باللغة العربية أمرًا عاديًا ومنتظرًا لا انحرافًا ونشوزًا كما حدث لدى الأكاديميين المغاربيين مع المحاضرة المغربية بلغة الضاد. يشير ذلك إلى مدى استمرار رواسب الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بين النخَب الثقافية في هذه المجتمعات، وذلك بعد عقود من الاستقلال.

• يتباهى كثير من المثقفين والمتعلمين التونسيين والجزائريين والمغاربة بأن مستوى معرفة أفراد مجتمعاتهم للغة الفرنسية حتى المرحلة الثانوية أعلى من مستوى معرفة أفراد المجتمعات العربية المشرقية للغة الإنكليزية في المرحلة الثانوية. لكن ينبغي ألّا يُعتبر ذلك أمرًا إيجابيًا بالضرورة كما يعتقد هؤلاء؛ فمن سلبياته أنه ليس للغة العربية/ الوطنية المكانة الأولى في قلوب عامة المواطنين المغاربيين وعقولهم وممارستهم اليومية، والأكاديميين في الطليعة، كما رأينا في المثال السابق. ويمكن القول إن أنظمة التعليم في معظم المجتمعات العربية المشرقية أفضل من نظيراتها في المغرب العربي على مستوى تعليم اللغات الأجنبية **بطريقة محدودة** بحيث لا تمثّل خطرًا على اللغة العربية على مستوى وجود علاقة طبيعية حميمة باللغة العربية في قلوب الناس وعقولهم وممارساتهم اليومية. ومنه يجوز الحديث هنا عن صنفين من الازدواجية اللغوية: **ازدواجية خطرة** على اللغة العربية، كما تبيّن حال الأكاديميين المغاربيين المشار إليها، **وازدواجية سليمة** تحافظ على مكانَة اللغة الوطنية عالية في قلوب المواطنين وعقولهم واستعمالاتهم.

• إن الاستعمال الواسع للهاتف الجوّال في المجتمعات التونسي والجزائري والمغربي يُغيّب فيه عمومًا استعمال الحروف العربية من طرف أغلبية المواطنين بعد الربيع العربي وقبله. أما استعمال الحاسوب، فهو لا يصل إلى مدى انتشار استعمال الهاتف الجوال في تلك المجتمعات لأسباب كثيرة، تأتي في صدارتها التكلفة المالية. ومن ثم ، يُنتظر أن يكون حضور الحاسوب شائعًا عند أفراد الفئات والطبقات الاجتماعية المتعلمة وذات المستوى الاقتصادي المتوسط على الأقل ' أي إن امتلاك الحاسوب لا يمثّل ظاهرة فردية كما هو الشأن تقريبًا مع الهاتف الجوال، لكن الحاسوب في المقابل ينتشر بشكل واسع في المؤسسات والمنظمات ودوائر العمل الجماعية.

• تفيد الملاحظات الواسعة أن أكثر اللغات استعمالاً في الحواسيب المغاربية هي **اللغة الفرنسية**، سواء في كتابة الرسائل والنصوص أو الرسائل الإلكترونية. كما تشير الملاحظات إلى أن أغلبية التونسيين يملكون حواسيب شخصية تكون ذات حروف لاتينية فقط، وفي حال وجود حروف عربية، فإن أصحاب الحواسيب لا يكادون يستعملونها، و هذا عكس ما يدعو إليه تقرير التنمية الإنسانية العربية الثاني الداعي إلى أهمية اللغة العربية في الوطن العربي بصفتها مقومًا أساسيًا لبناء مجتمعا ت المعرفة في البلدان العربية[٥].

وهكذا يمكن النظر إلى استعمال الهاتف الجوال والحاسوب في المجتمعات المغاربية الثلاثة في الظروف الحالية على أنه يمثّل **عملية تعطيل لحركة التعريب** المتذبذبة أصلًا في هذه المجتمعات، ومن ثم يعزز حالة **استمرار النظرة الدونية الواسعة** الانتشار بين معظم الفئات الاجتماعية إزاء اللغة العربية. وهذا عكس ما نجده في كثير من المجتمعات المشرقية أو الخليجية العربية، حيث جرى التعريب بالكامل لحروف ومفاتيح إشارات الاستعمال للهواتف المحمولة والحواسيب بحيث لا يحتاج المرء إلى معرفة حروف اللغات اللاتينية للتعامل بكل قدرة ومهارة في تشغيل الهاتف الجوال والحاسوب وتسييرهما. وهذا ما شاهدناه ميدانيًا في المجتمع السعودي الذي كسب رهان استعمال اللغة العربية المكتوبة في الهاتف الجوال والحاسوب. وفي المقابل، لا يسمح ضعف حركة التعريب في المجتمعات المغاربية الثلاثة، كما وصفناها في واقع الهاتف المحمول والحاسوب، بالتفاؤل بتغيير مواقف أغلبية الجزائريين والتونسيين والمغاربة السلبية من لغتهم العربية؛ فـ **عيون علم الاجتماع** لا تتوقع رؤية اللغة العربية، وقد كسبت المكانة الأولى في قلوب مواطني هذه المجتمعات وعقولهم واستعمالاتهم من دون أن يجري دمجها واستعمالها بكل عفوية واعتزاز وثقة نفس في صلب الحياة الحديثة وتقنياتها وابتكاراتها المتزايدة والمتنوعة.

## تسلط الفرنسية على التونسيات

إن ما يلفت نظر عالم الاجتماع في سلوك المرأة التونسية اللغوي هو مبالغتها في استعمال اللغة الفرنسية بدل العامية العربيةَ التونسية النقية في حديثها عن **الألوان والمقاييس والأيام والأرقام**؛ فنحن، مثلًا، نكاد لا نسمع أي تسمية للألوان باللغة العربية عندما نصاحب زوجاتنا في أثناء شرائهن بعض الملابس في المراكز التجارية وغيرها من المحلات. فالحديث عن ألوان الملابس ومقاييسها لا يتم في العادة إلا باللغة الفرنسية. ويندر استعمال الكلمات العربية للون الأزرق والأسود والأبيض والوردي

---

(٥) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢: خلق الفرص للأجيال القادمة** (بيروت: البرنامج، ٢٠٠٢).

والرمادي في حديث النساء المشتريات والبائعات على حد سواء. وتستولي اللغة الفرنسية أيضًا بطريقة شبه كاملة في الحديث على مقاييس طول الملابس وعرضها. ويؤدي هذا الاستعمال المتكرر باللغة الفرنسية في هذه المناسبات في دنيا عالم النساء إلى نشأة **عرف لغوي عام** بين التونسيات يعطي الأولوية للفرنسية بحيث يجعلهن **يخجلن من استعمال اللغة العربية في** الحديث عن الألوان والمقاييس والأرقام. ويشبه هذا الوضع ما نجده في خجل التونسيين والتونسيات من كتابة صكوكهم [شيكاتهم] المصرفية باللغة العربية. تشير تلك الأمثلة المحدودة إلى أن هناك **حضورًا قويًا غير شعوري** لرواسب الاستعمار اللغوي الفرنسي بين أغلبية التونسيات والمغربيات والجزائريات بصفة عامة، وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال(٦).

## اللغات وتحديد الهويات

بعد الأمثلة الميدانية المذكورة لوصف علاقة تلك العيّنات المغاربية باللغة العربية، تطرح منهجية البحث مدى تأثير تلك العلاقة في الانتساب إلى الهوية العربية لديها، نظرًا إلى تأكيد البحوث العلمية وجود رباط وثيق بين اللغات والهويات عند الشعوب، كما نجد في الملاحظات التالية:

– تُعتبر **اللغات** المختلفة للأفراد والجماعات والمجتمعات والشعوب **محددًا بارزًا للهويات الفردية والجماعية** المتنوعة التي تعرفها المجتمعات البشرية في القارات الخمس(٧).

– يتجلى، وبامتياز، **ثقل عامل اللغات في تحديد الهويات** في تلك الشعوب والمجتمعات التي توجد فيها أكثر من لغة. فعلى سبيل المثال، في المجتمع الكندي لغتان رسميتان: الإنكليزية والفرنسية. وفي المجتمع البلجيكي لغتان رئيستان: الفلندرية والفرنسية. أما في المجتمع العراقي، فاللغتان الرئيستان هما العربية والكردية. وتُعتبر اللغتان العربية والأمازيغية اللغتين الوطنيتين في المجتمعين الجزائري والمغربي. يلاحَظ أن **اللغات المحلية الخاصة بالأقليات** في هذه المجتمعات المزدوجة اللغة هي أكثر من سواها **تحديدًا لهويتهم**؛ فسكان مقاطعة كيبيك في كندا، مثلًا ، يعرّفون هويتهم في المقام الأول بلغتهم الفرنسية، وكذلك الشأن لدى أكراد العراق، الأمر الذي جعل السكان المتحدثين بالفرنسية في كيبيك والأكراد ينادون حتى بالانفصال السياسي عن مجتمعيهما الكبيرين: كندا والعراق(٨).

– ليست اللغة العامل الوحيد في تحديد هويات الأفراد والجماعات والمجتمعات؛ فالدين واللون والعرق عوامل محددة للهويات أيضًا. لكن **اللغة المشتركة** بين الناس تؤدي دورًا حاسمًا في **خلق هوية جماعية في** مجتمع ينتمي أفراده وفئاته إلى ديانات وأعراق وألوان مختلفة.

– إن أهمية اللغات في إنشاء الهويات تشير أيضًا إلى أن اللغات الوطنية لا اللغات الأجنبية الوافدة هي المحدِّدة لهويات الأفراد والمجتمعات. ومن هنا ، تطرح مسألة تأثير اللغة/ اللغات الأجنبية في قضية

(٦) محمود الذوادي، **الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث** (تونس: تبر الزمان، ٢٠٠٦)، ص ١٩٥-٢٤٢.

(٧) عبد الله البريدي، **اللغة هوية ناطقة**، كتاب المجلة العربية؛ ١٩٧ (الرياض: الملك فهد الوطنية للنشر، ٢٠١٣).

(8) J. Leclerc, *Langue et société* (Laval: Mondia Editeurs, 1986), et R. Clément, «Aspects socio-psychologiques de la communication interethnique et de l'identité sociale,» *Recherches sociologiques : Identité ethnique et culturelle*, vol. 15, nos. 2-3 (1984), pp. 293-313, et Rodrigue Landry and R. Allard. «Bilinguisme additif, bilinguisme soustractif et identité ethnolinguistique,» *Recherches sociologiques: Identité ethnique et culturelle*, vol. 15, nos. 2-3 (1984), p. 337.

الهويات في المجتمعات المستقبلة والمستعملة للغات الأجنبية. واللغة/ اللغات الأجنبية تأتي إلى المجتمعات المعاصرة نتيجة الاستعمار أو الهيمنة الخارجية، وهو ما قد يؤدي إلى تنافس بين اللغة/ اللغات الوطنية واللغة/ اللغات الأجنبية. وهذا ما يشهد عليه دخول اللغة الفرنسية في المجتمعات المغاربية منذ احتلال فرنسا للبلاد الجزائرية في مطلع القرن التاسع عشر. فالحضور القوي للغة الفرنسية في الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا في أثناء الاحتلال الفرنسي وفي عهد الاستقلال يمثّل منافسة شديدة للغات الوطنية لتلك الشعوب : اللغة العربية واللغة الأمازيغية. ونظرًا إلى أن الفرنسية ليست باللغة الوطنية في مجتمعات المغرب العربي، فإن وجودها الواسع في هذه المجتمعات لم يجعل الأغلبية الساحقة من سكانها ترغب في الانتماء إلى الهوية الفرنسية. ولكن هذا لا يعني أن ليس للغة الفرنسية تأثيرات أخرى في تلك المجتمعات، وفي طليعتها التأثير السلبي في علاقة الجزائريين والتونسيين والمغاربة والموريتانيين باللغة العربية، كما رأينا في هذا البحث. بعبارة أخرى ، يمكن القول إن التأثير السلبي في اللغة العربية والمتمثّل في إقصائها عن الاستعمال في ميادين عدة، والنظر إليها بالدونية عند كثير من سكان المغرب العربي قد يؤديان عند الكثيرين إلى **تشويش وإرباك بالنسبة إلى الانتساب الواضح والقوي للهوية العربية**، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين اللغة والهوية، كما سبق ذكر ذلك.

## التصدّع الديني

لم تقتصر جهود الاستعمار الفرنسي على إحداث الصدع الهائل في البُعد اللغوي للهوية العربية الإسلامية للشعوب المغاربية، بل حاولت فرنسا أيضًا تحقيق ما يمكن على مستوى الجانب الديني، فحاولت تنصير سكان المغرب العربي لزعزعة العقيدة الإسلامية كقطب مركزي في صلب منظومة الهوية العربية الإسلامية لتلك الشعوب. لكن محاولة التنصير باءت بالفشل حتى بين صفوة تلك النخب السياسية والثقافية المغاربية الأكثر دفاعًا عن لغة المستعمر وثقافته وفكره. وهي ظاهرة لافتة للنظر تحتاج إلى الفهم والتفسير. لكن هذا الفشل في التنصير لا يعني أن الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي ونظيره البريطاني في المشرق العربي لم يؤثرا سلبًا في وضع الإسلام في المجتمعات العربية. وقد تأثرت سياسات **معالم تجفيف المنابع الإسلامية** في المشرق العربي بحركة القومية العربية، التي نادت بها، على الخصوص، القيادات الناصرية والبعثية في مصر وسورية والعراق، فتمثّل صراع عبد الناصر مع الإخوان المسلمين في منعهم من النشاط السياسي وإلقائهم في السجون والحكم بالإعدام على بعض الشخصيات القيادية مثل سيد قطب. أما حزب البعث في سورية، فقد شنّ حربًا بقوة السلاح للقضاء على حركة الإخوان المسلمين وُصفت بالمجزرة التي قام بها نظام حافظ الأسد. وفي البلاد التونسية، اتُّخذت سلسلة من القرارات أذن بها بورقيبة وأشرف عليها ومارسها شخصيًا على الملأ بمساعدة رجال نظامه نسائه، نذكر منها، على سبيل المثال: الحط من مكانة جامع الزيتونة منذ بداية الاستقلال، ودعوة الرئيس بورقيبة إلى إفطار رمضان، وإلغاء نظام الحبس، وإقصاء الزيتونيين ومن لهم ثقافة عربية إسلامية مشرقية عن المشاركة في الحكم على أعلى مستوى هرم السلطة السياسية بعد الاستقلال، والتضييق على الخريجين التونسيين من جامعات غربية في عملية انتدابهم في الجامعات التونسية **إذا كانوا قد درسوا قبل ذلك في جامع الزيتونة أو في جامعات عربية مشرقية**. وقد مُنع الإسلاميون من النشاط السياسي في عهدَيْ بورقيبة وبن علي، وسُجنوا

ونُكّل بالذين لم يهربوا من البلاد إلى المنفى. هذه كلها سلوكيات فاضحة بأن بورقيبة وبن علي والنخب السياسية والثقافية في عهدهما لم يكونوا متحمسين لا للإسلام ولا للغة العربية (القطبين الرئيسيين للهوية العربية الإسلامية للشعب التونسي)[٩]. وهكذا، يمكن القول إذًا **إننا أمام تصدع فعلي في قطبَيْ هوية الشعب التونسي**، أي اللغة العربية والإسلام في عهدَيْ الجمهورية الأولى (١٩٥٦ – ٢٠١١)، قادته وزكته وأشرفت عليه بالنيابة عن المستعمر نخب سياسية وثقافية تونسية بعيدة عن الاحترام والعمل لصالح تمتين عرى هوية الشعب التونسي (اللغة العربية والإسلام) كمعلمين أساسيين ومركزيين لمفهوم الوطنية التونسية السليمة من وزر الآثار الاستعمار.

## إرث تصدّع الهوية

تشير أيديولوجيات الأحزاب لما بعد الثورة في كلٍّ من تونس ومصر أن عددها هائل، وأن أغلبيتها لا ترفع راية الإسلام خفاقة في خطابها السياسي وبرامجها. وكما ذكرنا، فحركتا النهضة والإخوان المسلمين تتصدران بقية الأحزاب الكبيرة في إعطائها الأولوية للإسلام وثقافة حضارته؛ فهما توليان أهمية مركزية للهوية الإسلامية العربية الإسلام. لكن معظم الأحزاب والجبهات والحساسيات والحركات السياسية الأخرى لما بعد الثورة ***تحمل* إرث تصدّع الهوية الإسلامية** للشعبين التونسي والمصري اللذين عمل حكامهما بورقيبة وبن علي وعبد الناصر ومبارك على زيادة تصدع الهوية الإسلامية لدى كثير من الفئات والمواطنين. تفيد هذه المعطيات أن لدى أغلبية الأحزاب التونسية لما بعد الثورة **مشكل** كبير أو متوسط أو صغير مع قطبَي هوية الشعب التونسي العربية والإسلامية: اللغة العربية والإسلام. وينطبق الشيء نفسه على الأحزاب المصرية، خاصة بالنسبة إلى مسألتَيْ الهوية الإسلامية والإسلام السياسي. يفسر هذا الواقع الثقافي السياسي الهجوم المكثف والأشد والمتواصل الذي توجِّهه دائمًا معظم تلك الأحزاب إلى حركة النهضة مجتمع تونس وإلى الإخوان المسلمين في مجتمع مصر وغيرهما من المجتمعات العربية. وتمثّل تلك المعطيات أرضية ثقافية أيديولوجية قوية للتنظير لصالح ولادة أحداث العنف السياسي واستمرار هذا العنف في المجتمعات العربية التي نجحت فيها ثورات الربيع العربي أو تلك التي ستنجح فيها الثورات.

إن إرث تصدّع قطبَيْ الهوية، خاصة لدى الكثير من النخب السياسية والثقافية العلمانية، يُحْدث نوعين من الصراع: صراع داخلي في صلب شخصياتها وصراع خارجي مع المدافعين عن قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية في المغرب العربي والهوية الإسلامية في المشرق العربي. أما الصراع الداخلي، فكثيرًا ما يتجلى في ما يسمّيه التحليل النفسي **سلوكًا تبريريًا** يعطي من خلاله الشخص/ الحزب أسبابًا غير حقيقية لسلوكه مثلما يفعل كثير من التونسيين والتونسيات في تبرير استعمال الفرنسية على أنه انفتاح على الآخر، **جاهلين أو متحاشين** ذكر السبب الأصلي، وهو ضُعف التعريب النفسي لديهم[١٠]. أما الصراع الخارجي، فهو مرشح بقوة للدفع بالأطراف إلى العنف السياسي كما وقع ويقع في الحراك السياسي في المجتمعين المصري والتونسي.

(٩) الذوادي، ص ٣٤- ٥٢.

(١٠) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية: إنجليزي-فرنسي-عربي** = A Dictionary of the Social Sciences: English-French-Arabic (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٦)، ص ٢٤٦.

## براءة من نكران أزمة الهوية

يدل جميع تلك المؤشرات اللغوية (في المغرب العربي على الخصوص) والدينية الميدانية الملموسة في المغرب والمشرق العربيين على **وجود قوي لتصدّع في قطبَيْ منظومة الهوية العربية الإسلامية للشعوب العربية**. ويتجلى ذلك التصدّع الهوياتي المتأزم بأشد ما يكون، وعلى نحو خاص، لدى النخب السياسية العلمانية واليسارية والمغتربة لغة وثقافة وفكرًا في المشرق والمغرب العربيين. ويجدر القول في هذا الصدد إن أغلبية الشعوب المغاربية الفرنكوفونية (الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا) تشكو **التصدّع اللغوي أكثر** ممّا تشكو التصدّع الديني؛ فمع رياح الصحوة الإسلامية عربيًا وعالميًا، ازداد ويزداد عدد المتدينين والمتدينات المدافعين عن الإسلام، صغارًا وشبابًا وكهولًا، في المجتمعات المغاربية الحديثة. وفي المقابل **لا وجود لمثل هذه الظاهرة** بين المغاربيين والمغاربيات من بين كل تلك الأعمار بالنسبة إلى التحمس للغة العربية واستعمالها والدفاع عنها. بعبارة أخرى، ستكون علامة اختبار الشعوب المغاربية على سُلّمِ التعريب النفسي ضعيفة.

وهكذا، يوجد **أكثر من نمط وشكل لأزمة المغاربيين والمغاربيات مع قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية**:

• التزام قوي لقطبَيْ الهوية العربية الإسلامية من دون المساواة بينهما، كما هو وضع المنتمين إلى حركة النهضة في المجتمع التونسي.

• تفيد المؤشرات أن شريحة من النخب السياسية والثقافية المغاربية ضعيفة على القطبين (اللغة العربية والإسلام).

• الأغلبية الساحقة من الشعوب المغاربية يغلب عليها موقف اللامبالاة تجاه قطب اللغة العربية بسبب ضعف الوعي بأهمية الهوية اللغوية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الموقف الهزيل للنخب من اللغة العربية في النمط والشكل الثاني يتناقض مع الاهتمام بكل ما هو مدني لدى العلمانيين واليساريين؛ فـ**اللغة عنصر مدني بامتياز** لدى الشعوب، وينطبق الشيء عينه على ما يسمّى المجتمع المدني الكبير الذي تكاد أنشطته لا تشمل توطين استعمال اللغة العربية لدى الشعوب المغاربية، وخلق موقف مجتمعي قوي وشامل بين جميع فئاتها وطبقاتها الاجتماعية لصالح **التعريب النفسي والكتابي**.

بتلك الخريطة البيانية لوضع الهوية العربية الإسلامية في المجتمعات العربية في المغرب والمشرق، **لم يعد مقبولًا من وجهة الرؤية التحليلية لمنظور العلوم الاجتماعية** الاستمرار في الحديث الأيديولوجي الفضفاض عن سلامة الهوية العربية الإسلامية وكأنها لا تعرف مشكلات في صلب مكوّنيْها الرئيسيين: اللغة العربية والدين الإسلامي. وقد ألقت أقسام هذا البحث أضواء كاشفة بمنهجية شفافة على معالم أزمة الشعوب العربية مع منظومة هويتها العربية الإسلامية، مبرزةً أن أخطار الأزمة ليست بالأمور الهامشية بالنسبة إلى مصير الأمة العربية ومستقبلها، وإنما هي أمور تمس الأسس الجوهرية لهوية هذه الأمة في الصميم: اللغة العربية والإسلام العمود الفقري القاعدي للاطمئنان إلى **سلامة العصبية الثقافية** داخل كل مجتمع عربي وبين جميع المجتمعات العربية نفسها.

## بديلان للتعامل مع تصدّع الهوية العربية الإسلامية

بعد تشخيص تصدّع الهوية العربية الإسلامية في المغرب والمشرق العربيين **بمنهجية شبه كميّة**، يمكن الآن طرح بديلين للتعامل مع الوضع الهوياتي المأزوم كما جرى وصفه وتحديد معالمه. هناك بديلان رئيسيان للتعامل مع معالم التصدّعات في قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية (اللغة العربية والإسلام) اللذين يمثّلان **العمود الفقري** للهوية الثقافية الجماعية لشعوب المنطقة العربية:

البديل **الأول** هو الرضا بحالة التصدّع البارز في مكونات الهوية العربية الإسلامية للشعوب العربية في المغرب والمشرق. ومن ثم، ترك الأمر كما هو، مثل ما يدعو إليه كثير من النخب السياسية والثقافية المغاربية والمشرقية التي تغلب عليها ثقافة غربية في اللغة والفكر والأيديولوجيا. وينجم عن القبول بهذا البديل أمران: **أولهما** المحافظة على مشكل التصدّع في قطبَيْ الهوية العربية الإسلامية **كإرث استعماري** بدأ في أثناء الاحتلال عبر اللغة الفرنسية والإنكليزية وثقافتهما، وأَمَدَّ في أنفاسه بعد الاستقلال أُولُو الأمر أصحاب التعليم والتكوين اللغوي الثقافي الذي تهيمن فيه اللغتان الأجنبيتان الفرنسية والإنكليزية وثقافتهما. **وثانيهما** هو الإبقاء على **هوية مضطربة** تشكو أعراض الانفصام وتماسكًا ضعيفًا للغاية؛ فهوية فردية أو جماعية بتلك المواصفات عاجزة عن منح أصحابها الثقة في النفس، وهي بالتالي تمثّل **إعاقة لتقدم الشعوب**، ناهيك عن التأهل الفعلي لإنجاح مسيرة ثورات الربيع العربي.

أما بالنسبة إلى البديل **الثاني**، فيبدو أن هناك إجماعًا كاملًا على أن هوية جميع الشعوب العربية تقريبًا هي هوية عربية إسلامية في الصميم. ويجب ألّا يقتصر ذلك على مجرد الخطاب بل يصبح ممارسة فردية وجماعية **تقضي بالكامل** على ما أطلقنا عليه مصطلحيْ «التصدّع اللغوي» و«التصدّع الديني» في منظومة الهوية العربية الإسلامية للشعوب العربية. فليس كسب الرهان في ذلك الأمر بالمستحيل على **أيدي قيادات سياسية إسلامية معتدلة ونيّرة، وقيادات علمانية معتدلة تؤمن بخصوصيات الشعوب**. إن تجربة نظام الحكم في تونس بعد انتخابات ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ مثال للتوفيق بين قطبَيْ **الأصالة والحداثة**؛ فهو مشروع حكم سياسي مؤهل لرتق الهوة الثقافية بين الأطراف السياسية بحيث تسمح تركيبة مثل ذلك النظام السياسي وهندسته بالتفاؤل بالنسبة إلى النجاح في تحاشي حدوث العنف السياسي، أو التقليل منه بين الأحزاب في المستقبل المنظور في مجتمعات ثورات الربيع العربي.

أنطوني ريدينغ

# المعلومة الدالّة: جسر بين البيولوجيا والدماغ والسلوك

ترجمة: صابر الحباشة*

في ما يلي** فكرة عامة عمّا ينتظرنا القيام به؛ إذ نوضّح فيه الخلط الحاصل في معنى كلمة «معلومة» بسبب استعمالاتها المخصوصة في السيبارنيطيقا ونظرية الإعلام. ولذا، فإن معنى العمليات الذهنية والحاسوبية يختلط في أذهان كثير من الناس.

تُعرَّف المعلومة الدالّة بأنها نموذج من المادة أو الطاقة قابلٌ للمسك، ويُحدث ردّ فعل لدى المتقبّل. ردّ الفعل هذا قد يكون سلوكيًّا، كالضرب أو الطيران، أو فيزيولوجيًّا كسَيَلان اللعاب أو التعرُّق، أو قد يكون ردّ فعل بنيويًا كإعادة تشكيل الشبكات العصبية المتضمَّنة في التعلّم والتذكّر. وتضطلع المعلومة الدالّة بأداء دور مركزيّ في الأنظمة البيولوجية من الجينات إلى الخلايا والكائنات المجهرية، وصولًا إلى النباتات والحيوانات المتعدّدة الخلايا.

المعلومة كلمة من الكلمات التي يعسر تعريفها - على الأقل بطريقة يتفق عليها الجميع؛ فعلى الرغم من أننا جميعًا نمتلك فكرة عامة عمّا تعنيه هذه الكلمة، فإننا لا ندري أيكون الشيء الذي لا نفهمه معلومة، أم هل يُعدُّ الأمرُ الذي تكون لنا به سابق معرفة معلومةً، أم هل نعُدُّ شيئًا ما خاطئًا معلومةً، أو نعدّ مكتبةً في بيجين مُحتويةً على معلومة لأناس لا يعرفون اللغة الصينية. كما أنه ليس من الواضح ما إذا كان عطر وردة أو عيّنة من النجوم في السماء تمثّل معلومةً أم لا؛ كما لا نعلم ما إذا كنا نعدّ من قبيل المعلوماتِ أخبارَ المساء أو معلومات مخزَّنة في جهاز حاسوب أو ألم في الإبهام أو سحب ممطرة أو آثار بصمات على الجليد؛ أو شجرة تقع في الغابة حينما لا يكون هناك أحد؛ أو حتى الأشياء التي لا تقع في الواقع، مثل كلب شارلوك هولمز الذي لم ينبح. يبدو أنه لا يوجد من بينها معنى صحيح، ما دامت كلّ هذه الأمثلة تندرج ضمن بعض التعريفات دون بعض.

* باحث ومترجم تونسي.

** هذه ترجمة للفصلين الأول والثاني من كتاب أنطوني ريدينغ: Anthony Reading, *Meaningful Information: The Bridge between Biology, Brain, and Behavior*, Springer Briefs in Biology (New York: Springer Verlag, 2011).

على الرغم من أن المعلومة أصبحت وكأنها أمر لا غنى عنه في الحياة المعاصرة، فإن معظم الناس يشكون اضطرابًا في تفسير معناها أو عملها بشكل دقيق. تمامًا كما نبتسم من عبارة قط تشيشر (Cheshire Cat)[1] المثَلية التي تبدو غامضة إن أردنا فحصها بعناية فائقة. إننا نعلم أن المعلومة شيء يسيِّر الأدمغة والحواسيب، ذلك أن المعلومة ليست شيئًا كالخلايا العصبية أو أشباه الناقلات التي توافقها، وإنما هي وظيفة للطريقة التي انتظمت بها تلك الخلايا وأشباه الناقلات. [ص٢] إن المعلومة مفهوم غير ملموس (Intangible)، ولا يوجد شيء يُرسيها على أرض الواقع، ومن ثمّ، فإن أفرادًا مختلفين واختصاصات مختلفة أحرار في استعمالها بطرائق تناسب أغراضهم الخاصة. إن هذه الوضعية شبيهة إلى حدّ ما بالنظر من خلال عدسات هامبتي دامبتي (Humpty Dumpty): «عندما أستعمل كلمة، فذلك يعني أنها تدلّ على ما جعلتُها تدلّ عليه، فحسب – لا أكثر ولا أقل»، وقد أجابت أليس (Alice) على ذلك بالقول: «تتمثّل القضية في ما إذا كنتَ قادرًا على جعل الكلمات تعني أشياء كثيرة مختلفة»، فردّ هامبتي: «القضية هي فقط من سيكون الزعيم»[2]. ومع ذلك، فقد يؤدّي هذا التنوّع إلى سوء فهم وأخطاء عندما يحاول أناس ذوو طرائق مختلفة في تعريف المعلومة أن يتواصلوا في شأنها، وهذا ما يجعل الطريقة التي تُستعمل بها الكلمة في الأعمال العلمية بحاجة إلى التوضيح بدقّة.

## مصدر الخلط

إن المعنى العادي للمعلومة في اللغة الإنكليزية يتمثّل في إعلام شخص ما ليكون مطّلعًا على واقعة بعينها أو موضوع أو حدث معيّن. ومعظم الخلط الحالي في معنى المعلومة يعود إلى منتصف القرن العشرين، عندما استُعمل هذا اللفظ لينطبق على ظواهر في السيبارنيطيقا والحواسيب ونقل البيانات. فهذه الحدود الجديدة وسّعت استعمالها لتشمل مظاهر في الكون لا تتواصل مع أحد ولا تؤثر في أيّ شيء. لئن كان المعنى المألوف للمعلومة يتصل بوجود ملاحظ يستقبل ما تمّ التواصل بشأنه، فإن هذه الاستعمالات الجديدة جعلته كيانًا حرًّا يوجد بمعزل عمّا تتمّ مَلاحظته. والمساهمان الأكثر تأثيرًا في الطرائق الجديدة للتفكير هما نوربرت فينر (N. Weiner) (١٨٩٤ – ١٩٦٤) وكلود شانون (C. Shannon) (١٩١٦ – ٢٠٠١)، وكلاهما عملاق في العصر المعلوماتي الجديد؛ ففي سنة ١٩٤٨، قدّم فينر مفهوم المعلومة بوصفه مقياسًا لدرجة التنظيم في أيّ نظام، وفي سنة ١٩٦٤، أقحم شانون مفهوم المعلومة بوصفه أمرًا يقلّص اللايقين في أيّ رسالة.

يرى فينر، مؤسس حقل السيبارنيطيقا، المعلومة بوصفها خاصّية ملازمة لكلّ الأشكال المنظّمة للمادة والطاقة، وبوصفها تعكس الدرجة التي تبتعد بها طريقة انتظام مكوّناتها عن العشوائية. إن طريقة انتظام الحروف والكلمات على هذه الورقة، على سبيل المثال، تمثّل المعلومة التي تنقلها، ما دام أنه لن يكون ثمّة معلومة لو وُضعت الحروف والكلمات بشكل عشوائيّ؛ إذ يقول: «كما أن مقدار المعلومات في نظام ما هو مقياس درجة انتظامه، فإن أنتروبيا النظام هي مقياس درجة عدم انتظامه؛ ومن ثمّ فإن أحدهما نقيض

(١) هي شخصية خيالية ابتكرها كارول في كتابه **أليس في بلاد العجائب**، وهي تتميّز بابتسامتها الخبيثة. وكان لهذه الشخصية تأثير بالغ في الثقافة الشعبية. (المترجم)

(2) Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass* (New York: Puffin Books, 1872; 1996).

الآخر تمامًا»[٣]. إن تصوّر فينر تصوّر نظري ينطبق على أي شيء في الكون المعروف، بقطع النظر عمّا إذا كان له معنى أو أثر ملموس أم لم يكن. إن جزءًا محدودًا من طريقة انتظام الكون يمكن لنا إدراكُه، ومع ذلك فإننا لا نملك الطريقة الدالّة لمسك هذا الضرب من المعلومات في معظم الأشياء الواردة علينا طبيعيًّا، كالأشجار وجحافل النمل أو الأدمغة.

أدخل شانون مفهومًا رياضيًّا للمعلومة بوصفه جزءًا من **نظرية المعلومات** التي طوّرها وبرهن على أنها يجب أن تُقاس بمقدار [ص٣] اللايقين الذي تقلّصه المعلومة في رسالة منقولة[٤]. ومع ذلك، فإن نظريته تهتمّ بـ**قدرة** النظام على نقل المعلومة لا بمحتوى المعلومة المنقولة أو معناها. ونتيجةً لذلك، فإن رسالتيْن مختلفتيْن تمامًا، تحمل إحداهما معنى والأخرى تخلو من أيّ معنى، يمكن أن تحتويا بالضبط على المقدار نفسه من نمط شانون للمعلومة. بل إن شانون يُعلن أنه يستعمل لفظ «معلومة» بمعنى مخصوص ينبغي ألّا يقع خلط بينه وبين معناه المألوف، ويُطلق حاليًا على مقترحه نظرية في التواصل، وقد تغيّر اسمها تماشيًا مع اتساع دائرة انتشارها.

ازداد استعمال الكلمة بشكل ملحوظ بانتشار الحواسيب واكتشاف الشفرة الوراثية ونموّ الأنترنت وازدهارها. وهكذا أحاطت بها مجموعة من الاختصاصات الجديدة التي تضمّ علوم المعلومات والمعلوماتية البيولوجية وتكنولوجيا المعلومات، على الرغم من أن أيًّا من هذه الاختصاصات لم يساعدْ على توضيح معناها[٥]. فتحوّلنا نتيجةً لذلك إلى **مجتمع للمعلومات**، حيث يركّز العلم والتكنولوجيا بشكل متزايد على قضايا المعلومات وما يتصل بها. وبدل أن تساهم هذه التطوّرات في توضيح المسائل، فإنها حوّلت المعلومة إلى كلمة من تلك الكلمات المتعدّدة الأغراض التي بإمكانها أن تحيل إلى أكثر من شيء، ومن ذلك أن موقع عرْض الكتب (Amazon.com) على الأنترنت أحصى ١٢٥ ألف كتاب تشتمل عناوينها على كلمة معلومة، ولكثير من تلك العناوين أشياء أخرى مشتركة بينها. وكما لاحظ شيلر[٦]، فإن: «دراسة المعلومة تتقلّص قيمتها، للأسف، ما دام اللفظ يحيل إلى ظواهر متنوّعة في المكتبة وعلم المعلومات والهندسة والاتصال وعلم الاجتماع والقانون والاقتصاد والنقد الأدبي والتاريخ، وغيرها من الحقول».

وتتعلق الطرائق المتنوّعة التي تُفهم بها المعلومة الآن بمعرفة ما إذا كانت مظهرًا في الكون محسوسًا أو قابلًا للقياس أم جزءًا غير محسوس ولا محسوبًا من الشكل الذي تتخذه المادة والطاقة.

(3) Norbert Wiener, *Cybernetics; or, Control and Communication in the Animal and the Machine* (New York: John Wiley and Sons, 1948), p. 18.

(4) Claude Elwood Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana: University of Illinois Press, 1964).

(5) Paul Young, *The Nature of Information* (New York: Praeger, 1987).

علم المعلومات حقل متعدّد الاختصاصات، يهتمّ في المقام الأوّل بجمع المعلومات المتراكمة وتنظيمها وإدارتها وتخزينها وإيجادها ونشرها. أمّا المعلوماتية البيولوجية، فتهتمّ باستعمال المناهج الرياضية والإحصائية والحاسوبية لدراسة دور الجزيئات البيولوجية في تعديل الخلايا. وتُعدّ تكنولوجيا المعلومات فرعًا من الهندسة الكهربائية والرياضيات التطبيقية يهتمّ بدراسة أنظمة معلومات الحاسوب الأساسية المرتكزة على نظرية شانون للمعلومات [....]، كما يهتمّ بتصميم تلك الأنظمة وتطويرها وتنفيذها وإسنادها وإدارتها.

(6) Dan Schiller, *How to Think about Information* (Urbana: University of Illinois Press, 2007), p. 17.

وكما يلاحظ إدلمان وتونوني[٧]، فإن «التنقيب عن أصل المعلومة في الطبيعة يصطدم بمشكلات تعريفية كثيرة، يتعلّق كثير منها بالتمييز بين الواصف والشيء الموصوف. أولًا علينا أن نتساءل هل كان يمكن استعمال لفظ **معلومة** لوصف حالة في الطبيعة في غياب مطلق للملاحظ البشريّ. هل يمكن **للمعلومة** أن تكون لفظًا موضوعيًا فحسب؟ إذا حدّدها الفيزيائيون بوصفها معيار ترتيب في وضعية توازُن، فهل عبارة «عين الله ترى»[٨] بهذا المعنى هي عبارة موضوعية». أمّا إذا عُرِّفت المعلومة بطريقة تجعلها متمتّعة بمسار تاريخيّ يشتمل إما على ذاكرة وإما على وضعية موروثة، فإن المعلومة لا يمكن أن تزدهر إلّا في أصل الحياة»[٩].

## توصيل المعنى

على الرغم من الإيجابيات الكثيرة التي تحصل بإجراء المعلومة وتخزينها ونقلها، فإن معناها يظل عصيًّا على الإحاطة. ويتمثّل المشكل في أن المعنى ليس خاصية تامة للأشياء أو الأحداث، ولكنه شيء يُسنده الملاحظ لها. ومن ثمّ، فإن المعلومة الدالّة شيء موجود في نظر المشاهد - ولذلك فإن أفرادًا مختلفين وفصائل مختلفة يمكنهم أن يُسندوا معانيَ مختلفة للمعلومة نفسها. فكامل الطيف من الموجودات من أصغر الكائنات المجهرية إلى أضخم النباتات [ص٤] والحيوانات يستطيع أن يتحصّل على المعلومة وأن يستجيب لها، كما الحال بالنسبة إلى بعض الأجهزة والآلات التي اخترعها البشر. أمّا بالنسبة إلى المعلومة التي نودّ إبلاغها، فثمة حاجة لا إلى الحصول عليها فحسب، بل إلى أن يكون لها أيضًا أثر في الكيان الذي تحصّل عليها. كلّ جنس يتألّف من خلايا وجزيئات جُعلت لتكشف وتستجيب لضروب المعلومات التي يحتاج إليها لتعمل وتتأقلم مع بيئتها الخاصة. والمعلومة التي لا تتوفّر على أثر ملموس في أيّ مكان هي معلومة خالية من أيّ معنى، بالنسبة إلى كلّ الأغراض العمليّة[١٠].

---

(7) Gerald M. Edelman and Giulio Tononi, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination* (New York: Basic Books, 2000), p. 209.

(٨) يذكّرنا هذا المثال بما ورد في الحديث النبويّ الشريف: في إجابة الرسول (ﷺ) عن سؤال جبريل (عليه السلام) عن الإحسان، فقال: «الإحسانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح الإمام البخاري، المسمى، الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله** (ﷺ) **وسننه وأيامه** تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ٩ ج (بيروت: دار طوق النجاة، [٢٠٠١])، ج ١، ص ١٩ وج ٦، ص١١٥. (المترجم)

(٩) يوفّر فلوريدي فكرة عن الطرائق الاصطلاحية لمعلومة الفهم بوصفها مظهرًا للكون موضوعيًا يمكن قياسه. وهذه الطرائق ترتكز مبدئيًا على مفاهيم مشتقّة من نظريات نمط شانون ومن تكنولوجيا الحاسوب - وهي لا تهتمّ بالمظاهر الأكثر ذاتية للقضايا. انظر: Luciano Floridi, *Information: A Very Short Introduction*, Very Short Introductions; 225 (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010).

وقد حاول نوتا (Nauta) دمج نظرية شانون عن المعلومة في العلاماتية (علم العلامات)، نحو نظرية تفسيرية منسجمة، ولكنه فشل في تجاوز المشكل الذي تواجهه كلّ من نظرية شانون عن المعلومة والعلاماتية في تفسير المظاهر «الذاتية» للمعلومة البيولوجية. انظر: Doede Nauta, *The Meaning of Information*, Approaches to Semiotics; 20 (The Hague: Mouton, 1972).

فلا يمكن لأيّ نظرية تنظر إلى المعلومة بوصفها ظاهرة موضوعية أن تفسّر كيف يمكنها أن تتسبّب في حدوث أمر ما، من قبيل تسبُّب الضوء الأحمر في توقُّف السيارة، أو كيف يمكن لأفراد مختلفين أن تكون لهم استجابات مختلفة تجاه المعلومة نفسها.

(10) Ronald E. Day, *The Modern Invention of Information: Discourse, History, and Power* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001).

وقد جرت محاولات عدة لمعرفة طريقة بعض مظاهر المعرفة في التأثير في مُستقبلين تكشفهم (بمعنى أنها مظاهر دالّة بالنسبة إليهم)، على الرغم من أن لا أحد تلقّاها بقبول واسع؛ فماكَي(١١) ، على سبيل المثال، عرّف المعلومة بوصفها علاقة بين رسالة ومتلقٍ. أما جاتلين (Gatlin)، فعرّفتها بأنها قدرة على تخزين المعنى أو المعرفة ونشرها؛ في حين أن باتزون (Bateson)، فيعتبرها اختلافًا يصنع الاختلاف، ويُعدّ ستونير (Stonier) المعلومة امتلاكًا للقدرة على التنظيم، بينما يعتبرها درتسك (Dretske) حدثًا يصنع اختلافًا سببيًا. وتعتبر جابلونكا (Jablonka) ولامب (Lamb) المعلومة شيئًا يغيّر وضعية المتلقي الوظيفية. وعلى الرغم من أن كل تعريف من هذه التعريفات يلتقط وجهًا من وجوه الظاهرة (أي المعلومة)، فإن أيًا منها لا يحيط بها بصورة تامة.

* * *

«المعلومة الدالّة» هي نموذج لمادة أو طاقة منظّمة يتلقّاها مستقبل حيّ أو مصنوع، ومن ثمّ فهي تغيّر سلوكه أو وظيفته أو البنية المنتظمة للمكوّن المستقبِل - والذي يمكن أن يكون جُزيئًا، أو خليّة، أو جهازًا مصنوعًا، أو كائنًا حيًّا، نباتًا أكان أم حيوانًا.

إن الاهتمام الكبير بما نسمّيه «معلومة» لا يناسب هذا التعريف، ما دام لا يغيّر المستقبلين أو يؤثّر فيهم. إن القدرة على الإحساس بالمعلومة الدالّة والاستجابة لها هي ظاهرة بيولوجية بالأساس، ما دام أن ليس في الطبيعة كائنات غير حيّة كاشفة للمعلومة. إن المعلومة والطاقة كلتيهما خصيصة أساسية لمادّة منظّمة تعكس تعقُّدَ نظامها، ولكن بما أن الطاقة هي وظيفة كتلة الكائن أو مادّته، فإن المعلومة هي وظيفة صورته (أي هي وظيفة الطريقة التي انتظمت بها بنيته في الفضاء أو في الزمان).

إن مشكلة إضفاء معنى آخر على كلمة تحمل معاني كثيرة من قبلُ، لا تتمثل في أن الناس عاجزون عن فهم ذلك المعنى الآخر، بل في أنهم يظنّون أنهم يفهمونه بعدُ. إن مفهوم المعلومة الدالّة الذي نقدّمه هنا يمثّل طريقة جديدة للنظر إلى الخلايا وغيرها من الكائنات الحيّة: كيف تتواصل في ما بينها، وكيف تحسّ، وتتقدّم وتخزن وتستجيب لبعض النماذج من المادّة أو الطاقة. إن أثر هذا المفهوم يتجاوز ارتباطات الكلمة بالمعرفة واللغة والحواسيب. والمعلومة الدالّة أمر يسلّط الضوء على المحيط الحيوي عبر كلام غزير قارّ عن الإشارات الخلَوية التي تُهيّئ للكائنات مُسبقًا نموّها وتأقلمها [مع بيئتها] وتواصلها في ما بينها. إنه الضرب ذاته من المعلومة الذي تحيل إليه أوياما(١٢) عندما تعلّق قائلة: «إن المعلومة هي التي تمكّن الجُزيْئات والخلايا والكائنات الأخرى من أن تُدرك الأشياء، وتنتقي، وتُرشد بعضها بعضًا، وتبنيَ نفسها أو غيرها، وتعدّل، وتراقب، وتحُثّ وتُوجِّه، وتُحدِّد الوقائع والمجريات».

الفكرة الأساسية واضحة تمام الوضوح، ذلك أن المعلومة الدالّة تتكوّن من نماذج من المادّة أو الطاقة، ولها أثر في بعض ضروب الكائنات التي تكشفها، ويتمثّل ذلك الأثر في [حصول] استجابة سلوكية، أو تغيّر فيزيولوجيّ، أو [ص١٠] تناوُب في الاتصال العصبيّ.

(11) Donald M. MacKay, *Information, Mechanism and Meaning* (Cambridge: MIT Press, 1969).
(12) Susan Oyama, *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*, Foreword by Richard C. Lewontin, Science and Cultural Theory, 2nd ed., Rev. and Expanded (Durham, NC: Duke University Press, 2000), p. 1.

إن جانبًا كبيرًا مّما نسمّيه حاليًا «معلومة» لا يلبّي متطلّبات هذا التعريف، ما دام لا يُغيِّر المستقبلين ولا يؤثّر فيهم. وعلى الرغم من أن أنظمتهم الحسّيّة يمكنها أن تكشف النماذج المنقولة، فإن أدمغة المَستقبلين لا يمكنها أن تميّز أيّ معلومة دالّة بين تلك النماذج؛ ذلك أن المعلومة الدالّة، على الأقلّ كما عرضناها هنا، ليست خاصّية نماذج المادة أو الطاقة نفسها، ولكنها شيء أسنده إليها المستقبل. فمواقع النجوم في السماء، ونداء طائر النمنمة للتزاوج في كاليفورنيا، على سبيل المثال، يمثّلان معلومتيْن دالّتيْن لبعض الكائنات فحسب، لا للآخرين، ما دام أنّه لا تأثير لهما فيهم. كما أنه لا يُشترط في المعلومة الدالّة أن تكون صحيحة؛ فقط ينبغي أن يكون لها تأثير في المتقبّلين – على الرغم من أن عليهم أن يعتقدوا أنها صحيحة كي يستجيبوا لها. بل إن وجود المُرسِل ذاته ليس أمرًا أساسيًا، بما أن الظواهر الحادثة يمكنها أن تُبلِّغ المعلومة الدالّة تبليغًا طبيعيًا من دون مُرسِل، على غرار [الدلالات التي نستنتجها من] الأحافير في الصخور أو موقع الشمس في السماء[١٣].

## مفاهيم مفاتيح

يتعلّق هذا الكتاب بطريقة مخصوصة في تصوّر المعلومة، وسنعرض للعناصر الأساسية لذلك في ما يأتي. وكما تلاحظ جاتلين[١٤]: «المعلومة، في النهاية، هي مبدأ أوّل حدسيّ أو لا يقبل التعريف، مثل الطاقة، إذ لا يبدو تعريفها الدقيق ‹إلّا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه›[١٥]، وهذا لا يعني أنه لا يمكننا تعريف المعلومة **إجرائيًا** كما عرّفنا الطاقة وفهمنا فائدة عظيمة عن طبيعتها وكيف تعبّر عن نفسها في العالم من حولنا». ولذلك، فإننا نعرّف المعلومة الدالّة هنا **بما تفعله** لا بما هي إيّاه[١٦].

المعلومة الأساسية مبدأ نظريّ اقترحه وينر[١٧] يحيل إلى الطريقة التي تنتظم وتترتّب بها العناصر المتنوّعة، والذرّات، والجزيئات، والأشياء في الكون. ويُعدّ المقدار الذي يحتوي عليه الكيان من المعلومة الأساسية معيارًا لمدى تعقُّده التنظيميّ، وهو تعبير عن درجة انتظام تلك العناصر بشكل غير عشوائي.

على الرغم من أنه يمكن قياس مقدار المعلومة الأساسية بواسطة أجهزة يصنعها الإنسان لخزن المعلومات ونقلها، فإنه لا يمكن قياس ذلك المقدار مباشرة في الكيانات الواردة طبيعيًا، بما أنه لا سبيل

(١٣) في التراث البيانيّ العربيّ الإسلاميّ يُدعى هذا الضرب من الأدلّة النصبة. يقول الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، شرح وتقديم علي بو ملحم، ٣ ج (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [٢٠٠٢])، ج ١، ص ١٢. (المترجم)

(14) Lila L. Gatlin, *Information Theory and the Living System* (New York: Columbia University Press, 1972), p. 25.

(١٥) من: **القرآن الكريم**، «سورة الرعد»، الآية ١٤. وقد رأينا أنّها عبارة تدلّ على معنى التشبيه الوارد في النص الأصليّ: Slip Through Our Fingers Like a Shadow (المترجم).

(١٦) ظهر المعنى العادي لكلمة Information في القرن الرابع عشر الميلاديّ من أصل لاتينيّ (Informatio)، ومعناه: شكّل، نظّم، رتّب. إنه شيء ما يعطي **شكلًا** للذهن. ويصف معجم الدكتور جونسون (١٧٥٥) المعلومة بما هي قول شيء ما لشخص ما والمحتوى الذي تمّ إرساله. أمّا **معجم أكسفورد** الإنكليزي الصادر سنة ١٩٦١، فيعرّف المعلومة كما يلي: (أ) عمل التدريب، تكوين الذهن أو الطبع وقَوْلبتُهما، والتمرين، والتعليم (ب) فعل الإخبار؛ تواصُل معرفيّ أو «نبأ» بعض الأحداث والوقائع؛ عمل إعلام شخص ما بشيء ما أو تلقّي ذلك عنه، و(ج) معرفة تواصلية تتعلق بواقعة معيّنة أو بموضوع معيّن أو بحدث معيّن؛ تمّ تقييم شخص معيّن به أو قيل له عنه؛ المخابرات، الأخبار. انظر: Rafael Capurro, «Epistemology and Information Science,» (Report Trita-Lib-6023, Ed. Stephan Schwarz, 1985), on the Web: <http://www.capurro.de/trita.htm>.

(17) Wiener, *Cybernetics*.

للدخول إليه فيها. ومثلما يشرح مارتن غولدشتين وإنجي غولدشتين[١٨]، فإنه «يمكننا قياس أيّ تغيُّر في الطاقة أو في المعلومة يقع للجسم، ولكننا لا نستطيع قياس ما يوجد من الطاقة أو من المعلومة في الجسم في المكان الأوّل – ما دام أنه لا توجد أدوات يمكن أن تقيسها؛ إذ لا يوجد متر لقيس الطاقة ولا مجهر لرصد الأنتروبيا»[١٩].

تدلّ **المعلومة الدالّة** هنا على الجزء الدقيق من المعلومة الأساسية التي يمكن كشْفها ويمكنها أن تُسبّب تغييرًا ما في المتلقّي. إنها تعرّف إجرائيًا بوصفها نموذجًا فضائيًا أو زمانيًا لمادة منظّمة أو لطاقة يكشفها مستقبل حيّ أو مصنوع، والتي تُحدث بعد ذلك تغييرًا في سلوك الكائن المعنيّ أو في وظيفته أو في بنيته. أمّا الكائنَ الكاشف، فيمكن أن يكون جُزيئًا أو خليّة أو كائنًا حيًّا أو حيوانًا أو جهازًا مصنوعًا. فإن لم يكن ثمّة تأثير في سلوك الكائن الكاشف، أو في وظيفته، أو في بنيته، فإن المعلومة تُعدّ عديمة المعنى، بقدر ما يُعدّ ذلك الفرد المخصوص معنيًا بالأمر في ذلك الوقت المخصوص. فالمعنى هو المفتاح الذي يمكّن المعلومة من التأثير؛ إنه المحمول الذي يحوّل نماذج المادة [ص١١] والطاقة المعنيّة إلى علامات وإشارات ورسائل تُخبر المتقبِّل. فنماذج المادة أو الطاقة المنظّمة هي التي **يمكن** أن يكون لها تأثير في مستقبل حيّ أو في جهاز من صنع الإنسان، ولكن بما أنها لا تقوم بذلك في الوقت الحاضر، فإننا نعدّها هنا **بيانات**. إنها تشمل المواد المحفوظة في ذاكرات الحاسوب ومكتباته، والنتائج الأولى للتجارب العلمية والرسائل المشفّرة والمكتوبة باللغات الأجنبية. أمّا هيئات المادة أو الطاقة التي يمكن الكشف عنها وتكون غير قادرة على إحداث تأثير أو تغيير في المتقبِّل، فإننا نعدّها هنا من قبيل **الضوضاء**.

## المعلومة البيولوجية

إن المعلومة الدالّة هي بالأساس ظاهرة بيولوجية، لذلك فإنه لا يوجد في الطبيعة جمادات كاشفة للمعلومة. وعلى الرغم من أن بعض الأجهزة المصنوعة يمكنه أن يكشف المعلومات وأن ينقلها، فإنه عاجز عن أن يقوم بذلك وحده؛ إذ يتولّى تصميمه شخص، ويقوم بتشفيره آخر، ويفهم مُخرجاته شخص ثالث. ولئن كانت الكائنات الحيّة وغير الحيّة تستجيب للمظاهر الفيزيائية للمادة وللطاقة، فإنَ الكائنات الحيّة وحدها تكشف وتستجيب **لصور** الأشياء والأحداث التي تكوّنها. إن قابلية الكشف عن المعلومة والاستجابة لها هي، في الواقع، واحدة من خاصّيّات الكائنات الحيّة، وهذا أمر ينتهي بموتها. ويقوم الشكل بدور مركزيّ في البيولوجيا، ما دام أنه يظهر في هيئات أجسام، وإن ترتيب خلاياها والعيّنة التي تضمّ جزيئات البروتين التي تحتوي عليها الخلايا، كلّها تؤدّي مهمّات تكيُّفيّة تشكّلت عبر الانتقاء

(18) Martin Goldstein and Inge F. Goldstein, *The Refrigerator and the Universe: Understanding the Laws of Energy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 133.

(١٩) مصطلح إنتروبيا (Entropy) يُعرّب أحيانًا بكلمة اعتلاج، مصطلح أساسي في الفيزياء ضمن التحريك الحراري في الغازات أو السوائل، وخاصة بالنسبة إلى القانون الثاني للترموديناميك، الذي يتعامل مع العمليات الفيزيائية لأنظمة التجمعات الكبيرة للجزيئات، ويبحث في شروط مسيرها كعملية تلقائية أم لا [...]، مثال على ذلك إلقاء قطرة من الحبر الأزرق في كوب ماء، نلاحظ أن نقطة الحبر تذوب وتنتشر رويدًا رويدًا في الماء حتى يصبح كل جزء من الماء متجانسًا بما فيه من حبر وماء. ولوصف فكرة الإنتروبيا، نفترض المثال المذكور أعلاه وهو مثال الماء ونقطة الحبر الذائبة فيه فنجد أن اختلاط نقطة الحبر بالماء سهل ويتم طبيعيًا، أما إذا أردنا فصل نقطة الحبر ثانية عن الماء ليصبح لدينا ماء نقي وحبر نقي، فتلك عملية صعبة ولا تتم إلّا ببذل شغل كبير، فنقول إن حالة المخلوط له إنتروبية كبيرة، بينما حالة الماء النقي والحبر النقي حالة تكون أنتروبيتها منخفضة. نقلًا عن موسوعة «ويكيبيديا» – بتصرّف (المترجم).

الطبيعيّ، خلال آلاف السنين. وكما لاحظ ماير[٢٠]، فإنه «يبدو أن الجهاز التفسيريّ للعلوم الفيزيائية غير كافٍ لتفسير أنظمة الحياة المعقّدة، وبالخصوص، لتفسير تبادُل الأدوار بين المعلومة المكتسَبة تاريخيًا واستجابَات هذه البرامج الوراثية للعالم الفيزيائيّ. إن لظاهرة الحياة مدى أبعد من مجرّد [أن تكون] ظواهر نسبية تهتمّ بها الفيزياء والكيمياء»[٢١].

ووضّح دوزنبرغ[٢٢] أن «الكائنات الحيّة تتحصّل على معلومات عن بيئتها لتساعدها في إيجاد حلول لمشكلات كثيرة ومتنوّعة تعترضها؛ من ذلك كيفية المحافظة على بيئة مناسبة، والقيام بالأنشطة في أوقاتها، وتحديد المصادر [لتحصيل الرزق] والمخاطر [لتجنّب حدوث مكروه]، وكثير من الكائنات تنقل المعلومة إلى أفراد آخرين في سبيل إقناعهم بفعل شيء ما». وتتزوّد الكائنات الحيّة كلها بمعلومات من العالم الخارجيّ لتتمكن من قراءة محيطها والتكيُّف معه، بالطريقة نفسها التي تقوم فيها بتوريد الطاقة وَقودًا لأنشطتها المتنوّعة. وما دامت الخلايا والكائنات الأحادية الخليّة تستجيب آليًّا لنماذج المعلومة الدالّة بالنسبة إليها، فإن المخلوقات الأكثر تعقيدًا تُطوّر بنى عصبية تخوّلها حفَظ ما تتلقاه وتفسيره، وتُنوّع استجاباتها تبعًا لذلك. وبحسب رأي جاتلين[٢٣]، فإنه «يمكن تعريف الحياة إجرائيًّا بوصفها نظامًا لمعالجة المعلومة – ضمن تراتبية بنيوية لوحدات وظيفية – اكتسب بالتطوّر القدرة على حفظ ومعالجة المعلومة الضرورية لإنتاجها الدقيق».

لئن كان **النظام** خاصّية عامّة للطبيعة، فإن **التنظيم** مظهر خاصّ بالأشياء الحيّة، يقوم على ترتيب معيّن يشمل كامل الطيف انطلاقًا من الخلايا، ومرورًا بالأعضاء، ووصولًا إلى الأفراد، بالإضافة إلى الأجهزة والأنظمة الاجتماعية التي تُنشئها تلك الأطراف. فالنظام يعني ببساطة أن تكون الكيانات مرتَّبة بطريقة غير عشوائية، كالأثاث في [ص١٢] غرفة، أو كالعناصر الأساسية في الحمض النوويّ (DNA)، أو كالعوارض الحديدية في ناطحة السحاب.

أمّا **التنظيم**، فلا يقتضي أن تكون الكيانات مرتَّبة بطريقة مُنسَّقة فحسب، بل أن تتفاعل أجزاؤُها المكوِّنةُ لها أيضًا في ما بينها بطُرُق تؤثّر في عملها جميعًا. إن جوهر التنظيم يكمن في حصول تواصُل بين مختلف مكوّنات الكيان، عبر إرسال المعلومات الدالّة واستقبالها. وهذا ما يمكّنها من تنسيق نشاطاتها ووظيفتها بوصفها **مجموعًا مُوحَّدًا** مكان أن تكون مجرّد تجميع لأجزاء متفرّقة. وكما لاحظ هارولد[٢٤]، فإن «الكائنات الحيّة تختلف عن الجمادات أساسًا، في قدرتها على حفظ النوع، والتكاثر، وتعدّد أحوال المادّة المتّسمة بدرجة عليا من إحكام التنظيم».

---

(20) Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance* (Cambridge: Mass.: Belknap Press, 1982), p. 52.

[إرنست والتر ماير (Ernst Walter Mayr) (١٩٠٤–٢٠٠٥): أحد أهمّ علماء البيولوجيا التطوّريّين في القرن العشرين. وقد أوجد تعريفًا جديدًا للأنواع، فرأى أن النوع ليس عبارة عن مجموعة من الأفراد المتجانسين شكليًّا ومورفولوجيًّا، بل إنها مجموعة لا يمكنها التزاوج إلّا في ما بينها. (المترجم)]

(٢١) يقدم ماينارد سميث عرضًا واضحًا للدور الوحيد الذي تقوم به المعلومة في تطوّر الأنظمة البيولوجية وفي صيانتها، أمّا غودفري – سميث، فيستعرض القضايا الفلسفية التي يطرحها استعمال المفاهيم المعلوماتية في البيولوجيا. انظر: John Maynard Smith, «The Concept of Information in Biology,» *Philosophy of Science*, vol. 67, no. 2 (June 2000), pp. 177–194, and Peter Godfrey-Smith, "Information in Biology," in: David Hull and Michael Ruse, eds., *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007).

(22) David B. Dusenbery, *Sensory Ecology: How Organisms Acquire and Respond to Information* (New York: W.H. Freeman, 1992), p. 19.

(23) Gatlin, *Information Theory*, p. 1.

(24) Franklin M. Harold, *The Way of the Cell: Molecules, Organisms, and the Order of Life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), p. 108.

## المعلومة والطاقة

تُعرَّف الطاقة بوصفها القدرة على العمل أو على إحداث تغيير فيزيائيّ. وقد اعتُمد هذا المفهوم الجديد للطاقة في القرن الثامن عشر، بالتزامن مع ظهور علم الديناميكا الحرارية. وكما وضّح دير(٢٥)، فإن الطاقة تشترك مع المعلومة في عدد من الخاصّيات: «إذ الطاقة مفهوم شديد التجريد؛ ليس له شكل خالص يمكن وضعه في قارورة على رفّ المخبر، ولكن استعمال الطاقة بوصفه إجراءً يُعوَّل عليه في ملاحظة التغيّرات الطارئة على الظواهر الفيزيائيّة، جعلها ضرورية، بسرعة». عمليًا، إن جميع ضروب الطاقة المتوافرة في كوكبنا مشتقّة من الشمس؛ فالنباتات تلتقط الطاقة من الشمس عن طريق التركيب الضوئيّ، لاستعمالها لاحقًا، أمّا الحيوانات، فتأخذ حاجتها من الطاقة عبر استقلاب(٢٦) المواد النباتية (أي بتحليل بنيتها المنظّمة) بشكل مباشر أو غير مباشر. وكذلك النباتات المتحجّرة والمواد الحيوانية كالفحم والزيت، يمكن – عندما تتأكسد – أن تُحلّل أيضًا إلى مواد أقلّ تركيبًا، فالطاقة الصادرة عنها يمكن تسخيرها للعمل(٢٧).

إن المعلومة والطاقة خاصّيتان أساسيتان للمادة المنظّمة، تعبّران عن تعقّد تنظيمها، ولكنهما مختلفتان؛ ففي حين أن الطاقة هي وظيفة كتلة الكيان أو مادته، فإن المعلومة هي وظيفة شكله، وطريقة انتظامه في الفضاء والزمان. فكيان ذو نموذج تكراريّ لعناصر بنيوية كالبلّور أو الشبكية، مثلًا، يحتوي على معلومات أقلّ من كيان آخر أكثر منه تعقيدًا وأشدّ تنظيمًا، ولكنه ليس أقلّ منه طاقة. من ذلك أن كيس بطاطا يزن ١٠ كلغ، على سبيل المثال، يحتوي على ضعف الطاقة التي يحتوي عليها كيس بطاطا يزن ٥ كلغ، ولكنه لا يحتوي على ضعف المعلومات التي يحتويَ عليها الكيس الآخر؛ كما أن دزينة من نسخ الموسوعة البريطانية لا تحتوي على معلومات أكثر من تلك التي تحتوي عليها النسخة الواحدة، ما دامت سائر النسخ الإضافية مجرَّد تكرار للموسوعة نفسها. فزيادة العدد تخفّض مقدار المعلومات التي يتوفّر عليها الكيان، ولكنها لا تخفّض كمّية الطاقة، وإن كمية المعلومات التي يتوفّر عليها شيء ما ليست بالضرورة كمية الطاقة نفسها التي يحتوي عليها ذلك الشيء نفسه(٢٨).

---

(25) Peter Dear, *The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World*, Science. Culture (Chicago: University of Chicago Press, 2006), p. 16.

(٢٦) يُطلق عليه كذلك مصطلح الأيض، أو عملية التمثيل الغذائي (Metabolism) التي هي مجموعة من التفاعلات الكيميائية التي تحدث في الكائنات الحية على المواد الغذائية المختلفة بواسطة العوامل الإنزيمية بغرض الحصول على الطاقة أو بناء الأنسجة. نقلًا عن موسوعة «ويكيبيديا» – بتصرّف. (المترجم)

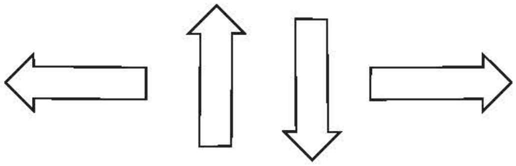
(27) J. A. Bryant, M. A. Atherton and M. W. Collins, eds., *Design and Information in Biology: From Molecules to Systems*, Design and Nature; 2 (Southampton, UK; Boston: WIT Press, 2007).

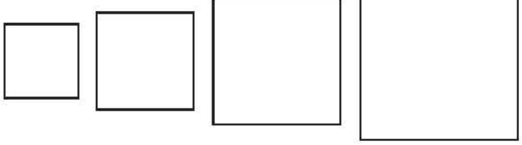
تُعدّ الطاقة المشتقّة من التفاعلات النووية استثناءً.

(٢٨) ليس من الضروري أن تتساوى كميات المعلومات والطاقة التي يحتوي عليها الكائن، حتى وإن كانا كلاهما نتاج الدرجة التي بفضلها تتميّز البنية التنظيمية من الفوضى. وكلاهما يستلزم مفاهيم مختلفة للأنتروبيا، ما دامت هذه الأخيرة معيارًا معاكسًا لمقدار النظام والتنظيم. وتُحيل الأنتروبيا على مقدار الفوضى في النظام الحراري الديناميكي، وإلى المسار الذي تقع الفوضى خلاله. واستنادًا إلى القانون الثاني للديناميكا الحرارية، فإن الأنتروبيا الكلّية هي نظام ديناميكي حراريّ معزول ينحو نحو الزيادة عبر الزمن. لذلك، فإن الأنساق المنظّمة تنحو نحو الانخفاض وتصبح أقل تنظيمًا، ما لم تُدعَم بطاقة خارجية. وهذا ما يفسّر انتقال الأشياء الحارّة إلى البرودة، وانحلال الخلايا فيزيائيًا، وحاجة الكائنات الحيّة إلى التزوّد بالطاقة لتبقى على قيد الحياة. وكما لاحظت لاسيرا، فإن «الأنتروبيا أوّل مشكلٍ تكيُّفٍ يجب أن تَحُلّه مختلف أشكال الحياة، ومن ثمّ، فإن العمليات التطوّرية قد وضعت أنظمة الذكاء المعنيّة أساسًا بالمعرفة، والتسيير، وإدارة مصادر الطاقة نحو تأمين أسباب الحياة، وبلوغ الأهداف المرسومة لكلّ مرحلة من مراحل الحياة». انظر:
Peggy La Cerra, «The First Law of Psychology Is the Second Law of Thermodynamics: The Energetic Evolutionary Model of the Mind and the Generation of Human Psychological Phenomena,» *Human Nature Review*, vol. 3 (2003), pp. 440–447.
ويمكن النظر في عرْض لمختلف مفاهيم الأنتروبيا على الموقع الآتي: <http: //entropysite.oxy.edu>.

أمّا المعلومة والطاقة الموجودتان في مادة منظّمة، فإنْ هما إلّا إمكانيّتان غير مُفعَّلتيْن، إلى أن تمكّنهما عملية ما من أن تتحقّقا. ومعظم الكيانات الفيزيائية التي تملأ الكون كالذرّات والجبال والنجوم، هي ثابتة نسبيًا، ولا يمكنها أن تنحلّ بسهولة لكشف المعلومة أو الطاقة التي تحتوي عليها؛ فلكي تكون الطاقة في المتناول، يجب أن يتحوّل الكيان المنظَّم إلى حال أقلّ تنظيمًا، وهو ما يحصل [ص١٣] عندما يُحرَق الوقود الأحفوريّ أو عندما تقع تفاعلات نووية. أمّا لكي تصبح المعلومة في المتناول، فيجب أن يتفاعل الشيء مع مستقبل (أو مجموعة من المستقبلين) قادر على كشف المعنى الذي تُبلغنا إيّاه تلك المعلومة. والملاحظ أن كمّية الطاقة في المصدر تُستنفَد عندما يتمّ استعمال قدر منها، في حين أن كمّية المعلومات التي يحتوي عليها المصدر لا تتغيّر بفعْل الكشف عنها. من ذلك أن الكلمات الموجودة في هذه الصفحة التي بين يديك، لا تتحلّل عندما تقرأَها، ولكنها تظلّ سليمة ليقرأها آخرون في أوقات لاحقة، فضلًا عن أن الطاقة لا يمكن أن تضمحل(٢٩)، أمّا المعلومة فيمكن أن يقع لها ذلك؛ كأن يُحرق كتاب، أو تُمسح معلومات من قرص في الحاسوب، أو يُصاب بعضُهم بمرض ألزهايمر(٣٠).

بما أن مقدارًا معينًا من المادة يمكن أن يوجد في عدد من الأشكال المختلفة، فإن المعلومة التي يحتويها كلّ واحد منها ليست المعلومة نفسها. لذلك، وعلى الرغم من أن الأسهم الآتية تحتوي على القدْر نفسه من المادة، فإنها لا تعطينا المعلومة نفسها. وفي المقابل، تعطينا المربّعات المتجاورة المعلومة نفسها، على الرغم من احتوائها على مقادير مختلفة من المادة.





(٢٩) يشير الكاتب هنا إلى قانون حفظ المادة، ونصّه: المادّة لا تفنى ولا تُستحدث، بل تتغيّر من شكل إلى شكل آخر. وقد صاغه الكيميائي الفرنسي الشهير أنطوان لا فوازييه (Antoine Lavoisier) (١٧٤٣-١٧٩٤). (المترجم)

(٣٠) يُسبّب مرض ألزهايمر (Alzheimer) للخرف الشيخوخيّ، وهو مرض مُستعص وانحلالي ويشكل أكثر الأمراض شيوعًا عند الشيخوخة. أُطلق عليه هذا الاسم تيمُّنًا بالطبيب النفسي والعصبي الألماني ألويس ألزّهايمر الذي وصفه وشخّصه سنة ١٩٠٦. وفي المراحل الأولى من المرض، تكون أكثر الأعراض شيوعًا ويمكن التعرف إليها فقدان الذاكرة، مثل صعوبة تذكر الحقائق التي تعلمها المريض حديثًا. نقلًا عن: موسوعة «ويكيبيديا» - بتصرّف. (المترجم)

إن مقدار الطاقة المستعمَل لتبليغ معلومة ما لا علاقة له بمقدار تلك المعلومة التي يتمّ تبليغها. وهذا ما يُفسّر إمكانية استعمال مواد مختلفة تحمل الطاقة لتوصيل المعلومة نفسها، شريطة أن تتوافر ظروف فضائية وزمانية متماثلة، وهذا هو أساس عملية التنبيغ(٣١)، حيث يتحوّل نموذج المعلومة في طاقة وسيطة إلى نموذج مكافئ له في طاقة أخرى. والتنبيغ هو الآلية التي تمكّن الإشارات الإلكترونية من الانتقال إلى البثّ الإذاعيّ والتلفزيونيّ، وتمكّن المعلومة الحسّيّة من أن يتمّ تمثيلها في الدماغ بوصفها تمثيلات عصبية. ولقد ضبط فون باير(٣٢) التمييزات الأساسية بين الطاقة والمعلومة في قوله: «تقع الطاقة ضمن نظام فيزيائيّ تحديدًا – من قبيل الطاقة الأيضية في الكعكة المُحلاّة بالمربّى، أو كالطاقة الكهربائية في بطارية هاتف نقّال، أو كطاقة حركيّة في كلّ نفخة ريح. أمّا المعلومة، وفي المقابل، فتقع جزئيًا في الذهن؛ فرسالة مشفّرة قد لا تعدو أن تكون عن شخص ما مجرّد ثرثرة، في حين أن شخصًا آخر قد يعدُّها معلومة في منتهى الأهمية. إن رائحة الذاتية، رائحة التبعية لحالة ذهنية معيّنة، هي مصدر المراوغة والقوّة اللتيْن يتّسم بهما مفهوم المعلومة»، وهذا هو السبب – كما يرى الباحث نفسه – في أن «تكون المعلومة على استعداد للالتحاق بمفهوم **الطاقة** بوصفها سلكًا ناظمًا يَعبُر كلّ العلم، واصلةً بين الفروع المتباينة، ومُوحِّدةً لأصول المشروع الكلّيّ»(٣٣). ولكن، قبل كلّ شيء، علينا أن نتبيّن نوع المعلومة الذي نتحدث عنه(٣٤).

---

(٣١) التنبيـغ (Transduction): في علم الوراثة، هو تحوّل من حمض نوويّ بكتيريّ جزئيّ إلى آخر بواسطة ناقل فيروسيّ. (المترجم)

(32) Hans Christian von Baeyer, *Information: The New Language of Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), p. 11.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٤) يرى جت أنّ «الطاقة والمادّة تُعدّان أساس الكمّيّات الكونية. مع أنّ مفهوم المعلومة أصبح فقط أساسيًا وبعيد المدى، وهو ما يفسّر نمذجته بوصفه الكمّ الأساسيّ الثالث»، انظر: Werner Gitt, «Information, Science and Biology,» *Journal of Creation*, vol. 10, no. 2 (August 1996), p. 181.

وكما يرى الباحث نفسه فإنه: «على الرغم من أنّ المادّة والطاقة خاصّيّتان ضروريّتان وأساسيّتان للحياة، فإنهما لا تتضمّنان، في حدّ ذاتهما، أيّ تفريق أساسيّ بين الأنظمة الحيّة وغير الحيّة». انظر: Werner Gitt, *In the Beginning Was Information: A Scientist Explains the Incredible Design in Nature* (Green Forest, AR: Master Books, 2005), p. 121.

مصطفى أيت خرواش*

# الدين والعلمانية في سياق تاريخي

| | | |
|---|---|---|
| **الكتاب** | : | الدين والعلمانية في سياق تاريخي - الجزء الأول - الدين والتدين |
| **الكاتب** | : | عزمي بشارة |
| **مكان النشر** | : | بيروت |
| **الناشر** | : | المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات |
| **تاريخ النشر** | : | كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣ |
| **عدد الصفحات** | : | ٤٩٦ |

يُعتبر هذا الكتاب مقدمة لمشروع مهم ونوعي بدأ ينتشر في الساحة الفكرية العربية، وخصوصًا أنه تزامن مع تحوّلات عميقة يشهدها الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي العربي والمغاربي، بالشكل الذي جعل من موضوع العلمانية يطفو مجددًا إلى السطح، وهذا طبيعي بالنظر إلى ارتباط المفهوم عمليًا بالثورات السياسية والثقافية التي عاشتها المجتمعات التي نمت وترعرعت فيها فكرة العلمانية. وتكمن أهمية الموضوع في محاولته العلمية الرصينة لإعادة فهم طبيعة تشكُّل العلمانية في سياق تاريخي تراكمي، وكذا التعرف إلى طرق عمل العلمنة في علاقتها بطرق عمل كلٍّ من الدين والتدين داخل المجتمعات. هذه التجربة المعرفية العميقة مع موضوع حساس مثل موضوع العلمانية، خصوصًا في المجتمعات التي تعرف درجة تدين مرتفعة وفي الدول التي تتماهى فيها السلطة السياسية بالسلطة الدينية، ستجعل المجتمعات العربية الإسلامية المتدينة والنخب الأصولية المؤدلجة والمؤسسات الدينية التقليدية تُراجع مواقفها التاريخية من العلمانية بما هي نظرية تروم القضاء على الدين ومحو وجوده بين الناس والدول والمؤسسات.

لقد كانت تجربة العلمانيين العرب وهم يستقدمون العلمانية في سياقها الغربي وكأنها نظرية مكتملة العوالم والشروط، ومن ثم يحاولون فرضها بقوة الأيديولوجيا على مجتمعات لم تعرف بعدُ إرهاصات تشكُّل العلمانية، على المستوى السياسي

* ناشط مدني وباحث أكاديمي من المغرب.

والديني والثقافي، كانت هذه التجربة صِدامية مع مجتمعات متدينة ودول استبدادية وفضاء ثقافي انغلاقي، وهو ما جعلها تفشل منذ الوهلة الأولى.

يَعتبر عزمي بشارة هذا المؤلَّف مقدمة لمشروع شغل فكره منذ زمن طويل، بدأه بدراسة الديمقراطية وأنماط التدين، لينتهي به البحث إلى نتيجة اعتبرها مهمة. وقد توصَّل في بحثه الأوَّلي إلى أن دراسة أنماط التدين في المجتمعات العربية الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخية. كما توصَّل إلى نتيجة مفادها أن الفرق بين أنماط التدين في دول ومجتمعات معينة يتحدد، وبنسبة عالية، بأنماط العلمنة التي تمَّت والتي يتعرض لها المجتمع، كما أن أنماط العلمنة يتحدد فعلها بدرجات التدين وأنواعه ومدى هيمنة الثقافة الدينية في مجتمع من المجتمعات. لذلك كان واجبًا على بشارة – كما يؤكد – أن يدرس أولًا الدين والتدين وما يميزهما من ظواهر اجتماعية، من أجل فهم العلمانية والعلمنة بشكل أدق. وهذا الكتاب هو الجزء الذي يدرس الظاهرة الدينية وما يميزها من ظواهر مترابطة لكي يكون توطئة للجزء الثاني من هذا المشروع الذي سوف يتناول العلمانية والعلمنة، وبذلك يكتمل المشروع لاحقًا باستكمال محدداته المنهجية ونتائجه المعرفية.

تتوزع صفحات الكتاب بين مقدمة وخمسة فصول بحثية، مع قائمة للمراجع وفهرس عام. سنحاول في ما يلي تقديم هذا الكتاب المهم عبر التطرق إلى الأفكار الأساسية لكل جزء على حدة، حتى يتمكن القارئ الكريم من الاطلاع على محتواه بدقة وتلخيص تامّين.

## المقدس والأسطورة والدين والأخلاق

افتتح المؤلف الجزء الأول من هذا الفصل بالحديث عن التجربة الدينية وما يميزها من تجربة المقدس؛ فالدين لا يُختزل في تجربة المقدس، على الرغم من أن من غير الممكن الحديث عن التجربة الدينية من دون المرور بتجربة المقدس؛ لأن الدين ظاهرة اجتماعية تقوم على الإيمان المشترك بعقيدة وممارسة طقوس وشعائر محددة يُفترض أن تصل بين مجالي المقدس والعادي، في حين أن تجربة المقدس فردية وتشمل الشعور بالرهبة أو التسامي أو بغيرهما من المشاعر غير العادية، خلافًا للتجربة الدينية الواسعة التي تتداخل فيها مجموعة من التمايزات والمؤسسات والعوامل المجتمعية. والفرق بين الإيمان بوجود المقدس الحي في الغيب ومَأسسة هذا الإيمان في عملية إنتاج جماعة وإعادة إنتاجها من جهة، والانفعال بتجربة من جهة أخرى، هو الذي يميز التدين من بقية تجارب المقدس.

يطرح الكاتب في سياق هذا التمايز بين الدين والمقدس مجموعة من الأسئلة المفتاحية لفهم علاقة تحّول المقدس في سياق العلمنة، فهل انحسار مجال المقدس الغيبي لمصلحة توسع مجال المقدس الدنيوي هو عملية العلمنة، أم أن إمكانية انتقال تجربة المقدس من ظواهر ماورائية إلى ظواهر دنيوية هي أساس تلك العلمنة؟ وهل علمنة المقدس ذاته هي التي تقع في أساس صيرورة العلمنة؟ أسئلة جادة يطرحها المؤلف، جاعلًا الإجابة عنها موضوعًا للكتاب الثاني الذي سيتناول موضوع العلمانية والعلمنة. لكنه مع ذلك يفرز هنا علمنة المقدس، بما هي انتقال القداسة من

الماورائي المتجاوز إلى الدنيوي، وعلمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة، وكلتاهما من ضروب العلمنة المتباينة والمتفاوتة.

تنتج تجربة المقدس، بما هي تجربة إيمانية، نوعين من الإيمان: **الأول** معرفي يتقاطع مع البحث العقلاني والممارسة العقلانية في التعرف إلى حقيقة تجربة المقدس، و**الثاني** عرفاني يتخطى استدلالات العقل وحدوده النظرية إلى تجربة شعورية ماورائية مع المقدس. لكن الإيمان المطلق المتجاوز لحدود العقل لا يمكن تفنيده بالاستدلال العقلي المحض، وهنا يكمن الفرق بين الدين واللاهوت والدين وفلسفة الدين؛ فالدين هو – بتعبير ماكس مولر– محاولة تصور ما لا يمكن تصوره والتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه، وهو المتطلع إلى اللانهائي، أي حب الله. أما فلسفة الدين، فهي التي تبحث في بنيته وبنية الإيمان والعقيدة بأدوات العقل. إن الفلسفة عمومًا «تُعنى بمعالجة الغايات النهائية للإنسان والبحث فيها، وتختلف في شأن مقاربة المطلق والأبعاد اللانهائية فيه، وتدير نقاشها في شأن هذه الموضوعات، وتحاول دراستها بشكل عقلاني. لكن الدين ينشد هذه الغايات التي تملأ الإنسان، وتضفي على أفعاله معنى بواسطة الإيمان بها». لذلك، يؤكد المؤلف أن الدين ظاهرة اجتماعية يتمأسس فيها الإيمان بالغيب، وهو إيمان تترتب عليه طاعة وعبادة، وعقيدة دينية مهما تكن بسيطة، ومجموعة رموز وطقوس يعاد عبرها إنتاج العقيدة والجماعة في آن معًا.

لا يمكن دراسة الظاهرة الدينية من دون دراسة الأسطورة وكيفية تكوّنها وتأثيرها في الوعي الديني، وكذا علاقتها بالدين، والمساحة التي تحتلها في الظاهرة الدينية، وعلاقتها بالمقدس وكيفية تعبيرها عن المقدس وغاياتها المعرفية، وهي تحتل مساحة بارزة داخل المنظومة الدينية. الأسطورة هي «نمط معرفي يتوحد فيه المقدس والدنيوي قبل وعي انفصالهما، إنها وحدة الدنيوي والماورائي قبل أن ينفصلا في الوعي ذاته. وهي ليست مجرد تمثيل مشوه للواقع، أو تمثيل غير حقيقي للحقيقة، بل هي مكوّن حضاري، وأداة تعبير وكشف لعمق النفس البشرية، ولغة رموز تكثف الكوني، وتحاول أن تصبغ [تسبغ] عليه معنى كليًا». الأساطير كلها – كما يؤكد المؤلف– حكايات، ولكن ليست كل الحكايات أساطير، والأساطير تنتقل من ديانة إلى أخرى وتتخذ أسماء مختلفة، وتنتقل معها الأعياد والمواسم وتقديس الأماكن والأزمنة من ديانة إلى أخرى.

كان لزامًا على المؤلف أن يدرس الأسطورة بشكل معرفي فلسفي تاريخي من أجل إفراز الظاهرة من مجرد اعتبارها ظاهرة أسطورية تحولت إلى تدين شعبي في خضم تفاعلات الأسطورة مع المقدس والاجتماع البشري. لذلك، ذهب إلى القول بأن «الدين لا يُختزل في الأسطورة ولا يقتصر عليها»، على الرغم من أنه تمت، وفي جميع الأديان السماوية تقريبًا، عملية إضفاء قدسية على رؤى هي من بقايا الأسطورة في الدين، ثم استعمال السلطة الدينية دفاعًا عنها وتأكيدًا لها ضد أعداء المقاربة الميثولوجية للدين، ومنهم العقلانيون والعلمانيون. وعلى الرغم من أن النزعات العقلانية والعلمانية ستنتج ميثولوجيات من نوع جديد، وضعي علماني أو علموي أو تاريخاني، يصنّفها مؤرخو الدين عادة إلى ما يسمّى «الأديان البديلة أو الدنيوية». إن التخلص من قسم كبير من الأسطورة داخل الظاهرة الدينية «قد قرّب تمظهرات الدين من جوهره، أي من التجربة الفردية المباشرة مع المقدس والممارسة الجماعية للطقوس. والدين يتميز

عـن الأسـطورة مفهومًـا ونمطًـا وممارسـة إيمانية، والأسـطورة موجودة باعتبارها جزءًا من مرويات العقيدة ولكنها توجد بصفة مركّب واحد وليست الأهم في الظاهرة الدينية».

ارتبط السحر أيضًا بالأسـطورة وبالظاهرة الدينية من حيث إنه عنصر مهم من عناصر تشكّل الدين، وهو يتعامل مع قوى خفية، سواء للبرهنة على قوة الرسـالة الدينية أو لدحض مقـولات المخالفين لها والممتلكين أدوات السـحر نفسه. وجميع الديانات تتضمن عناصر سـحرية هي رواسـب من ديانات قديمة، لذلك يشكل السحر، مثله مثل الأسطورة، جزءًا من الدين، وعملية فرزه وفصله عن الظاهرة الدينيـة، كما يقـوم بذلك العلم، تـؤدي -كما يؤكد الكاتب- إلى تقريـب الظاهرة الدينية من جوهرها الأصـلي. إلا أن مهمـة العلمنة هذه ليسـت بالأمر السهل؛ فلقد رافق السحر تطور الديانات وتغلغل في نصوصها حتى أصبح جزءًا من العقيدة الدينية، لأن السـحر يخاطب قوى الطبيعة الخفية والأرواح لتسـخيرها أو للتأثير فيهـا، لذلك فهو علم زائف، خلافًا للدين والأسطورة.

في خضم تعريـة الظواهر المتعددة المنظمة والفاعلة داخـل الظاهـرة الدينيـة، يـأتي سـؤال الأخـلاق والدين لكي يـبرز، باعتبار أن الأخلاق غير الدين تاريخيًـا، وأن الحكم الأخلاقي غـير الحكم الديني نظريًـا؛ لأن الدين، بما هو تجربة ممأسسـة للمقدس ثم عقيدة وظاهرة إيمانية، ليس هو الأخلاق، لكن بصفتـه ظاهـرة اجتماعيـة ممأسسـة يحل قيمًا ويتأثر بالأخـلاق السـائدة في المجتمـع فيؤثر فيهـا ويتأثر بهـا. هـي إذًا علاقة جدليـة بين الأخـلاق، بما هي مجموعة قيم مجتمعية تسـاير تطور الجماعة البشرية، والدين، بما هـو مجموعة معتقدات إيمانية قد تلتقي مع الأخلاق السـائدة، وقد تتجاوزها، وقد تصبح ركنًـا مـن أركان الديـن الأساسـية. وقـد تكـون الأخلاق سابقة للدين في كثير من المجتمعات، لكن الأخلاق ليست جوهر الدين، بل الإيمان والعلاقة الفردية والاجتماعية بالمقدس، أي ما يسمّى عبادة. إلا أن المقاربـات التنويريـة في جميع العصور كانت تـروم تأكيد الجوهـر الأخلاقي للدين عـبر نقدها البنـى الدينية والاجتماعيـة والطقوس والعبادات، وبالتـالي فما ليس خلقيًا لا يسـتحق أن يسـمّى دينًا أو تدينًـا. هنالك تقاطـع في وظيفتي كلٍّ من الدين والأخلاق، لكـن من دون أن يتطابقـا بالضرورة؛ فثمـة أمـور في الديـن غير الأخـلاق، وقـد يحولها المتدينـون إلى تديـن أسـاسي، لكـن هنـاك بداخل الأخـلاق عناصر غير الدين تؤسـس لإيمان قيمي وليسـت بالضرورة جـزءًا من عقيـدة دينية. تطفو مسـألة الطاعة إلى السـطح في خضم نقـاش الدين والأخـلاق، لأن الأوامـر الأخلاقيـة داخل الدين مرتبطـة بالطاعة فيـما تغيب داخل الأخـلاق التي تقتصر على القرار الإنساني الحر المبني على محاكمات عقلية في إفراز الخير والشر. إلا أن الدين قد يتغلب عـلى الأخـلاق، ويقـوم بصـوغ قيـم لا أخلاقيـة ويصبغهـا بصبغة العقيدة، ثم يُموّه الإنسـان بتقبّل هـذه القيـم عـلى أنهـا فـوق الأخـلاق، وهـذا يتم باسـم الأيديولوجيا أحيانًا وباسم العصبية والهوية الجماعية أحيانًا أخرى.

## التدين

يعالـج هـذا الفصـل شروط عمل التديـن بوصفه إفـرازًا اجتماعيًـا للدين، وتجربة عمليـة للمقدس، ومأسسـة إيمانية للدين. وتبرز مجددًا عملية التمايز والفصـل بـين التجربـة الدينية وتجربـة المقدس في توافـر الإيـمان بحـد أدنى مـن العقيـدة في التجربة

الدينيـة ووجود الشـعور بالرهبة والخوف في تجربة المقـدس، مـع ضرورة تحديد المدنس مـن المقدس. والشـعور الذي يميز تجربة المقدس هو شعور قائم خارج الدين، ولكي يصبح دينًا وجب عليه أن يتم من خلال الإيمان أو أن يؤدي إليه. والإيمان هنا هو الـذي يمتـزج بالعقيدة التي تقسـم الدنيا إلى حرام وحـلال ومقدس ومدنس، ثم تمارَس وفقه العبادة بما هي تواصل مع الغيب.

ينتقـل الدين إلى تدين عـبر آصرة الإيمان وتفعيل دور المؤمـن في التعاطي مع الإيمان. وهنا ينقسـم الإيمان إلى معرفي وعرفاني: **الأول** يثبت وجود الله بالمعرفـة التي قد تكون أكثر أو أقل عقلية، و**الثاني** يؤمـن بـالله ويتعامـل معـه مباشرة عبر واسـطة التجربة الروحية الفردية، من دون المرور بمعرفة وجـوده في نوع من الإثبـات العقلي لهذا الوجود. ولكن يميز الكاتب بين المعرفة العقلية والعلمية، فـكل علم عقـلاني لكن ليسـت كل معرفة عقلية معرفـة علميـة. ويؤكـد أهميـة الإيـمان العرفـاني ومركزيتـه في التجربـة الدينيـة، فهـو يقـوم عـلى التجربـة الحياتية ببُعدها الوجـداني لا بالمقولات النظريـة. وهذا هو الطرح نفسـه الذي ذهب إليه المفكـر اللاهـوتي الوجـودي **سـورين كيركغارد** عندمـا اعتـبر الدين قائـمًا على العنـصر الوجداني العرفـاني لا عـلى العنـصر المعـرفي العقـلاني، فيما اعتـبر **برترانـد راسـل** الشـك أسـاس التفكـير العقـلاني، وبالتـالي فهو لا يسـمح إلا بإيمان قائم عـلى التفكير العقـلاني. إن تطـور التدين كتجربة اجتماعيـة تراكميـة يتفاعـل فيها الفـرد مع محيطه الثقـافي الفكـري المتنـوع، يفـرز تحـولًا في جوهر الإيـمان وفي علاقـة الفـرد بالمقدس بفعـل تطور العلـم ونقـده للظواهـر الدينيـة، ثـم بفعل تحول الديـن إلى تجربة فرديـة. كل هذه العوامل جعلت العبـادات تتحول إلى مجـرد عـادات، وبالتالي إلى إفراز دين جديد قائم على تدين من دون إيمان.

إن دراسـة الظاهـرة الدينية لا تقتصر على دراسـة المقـدس أو العبـادات والشـعائر، أو عـلى النـص الدينـي المؤسـس للعقيـدة ولمجموعـة ضوابـط قيميـة واجبـة أو ضروريـة أو محرمـة أو جائـزة، بـل إن الأهم في دراسـة الديـن والظواهر المرتبطة بهـا لـن يتأتـى مـن دون تتبّـع ممارسـات المتدينين والحاملـين لعقائـد الديـن؛ لأن جوهـر الظاهـرة الدينية والمشـتركة بين الديانات كافة هو الاعتناق والتديـن، أي البـشر الذيـن يمارسـون التعبـد كممارسات وشـعائر واعتناق، حتى ولو من دون وجود إيمان معـرفي حقيقي. من هنا، يركز المؤلف عـلى أن التديـن لا يقتصر عـلى الإيمان بـل يتعداه إلى هوية اجتماعية مشـتركة قد تتحـول إلى عصبية دينيـة أو طائفيـة، لأن شرط التديـن ليـس الإيمان بل الإظهار. وبالتالي، لا يوجد دين خارج اعتناق أنـاس عينيين يمارسـونه تدينًا، حتـى ولو من دون إيـمان بعقيدة معينـة ومن دون تجربـة تواصلية مع المقـدس. وفي الحيز نفسـه، لا يمكن حصر التدين والظاهـرة الدينية عمومًا في مجرد ظاهرة اجتماعية، بـل يتعداها إلى وجود مؤسسـة دينية، سـواء تلك المكونـة مـن الطائفـة الدينيـة أو المؤسسـة الدينية الرسـمية التابعة أو المخالفة للمؤسسـة السياسية. والدراسـات التـي تعـود إلى البدايـات الأولى المفترضة التي لا تتضمن وجود مؤسسـات دينية، لا تضمـن التعـرف إلى جوهـر الظاهـرة الدينيـة، لأن هذه الأخيرة ظاهـرة تراكمية تتحرك وتتطور وتنتظم في شـكل مؤسسـات ظاهرة تمارس الدين وتمأسسـه حتى ولو كانت هذه المؤسسات ضامرة أو غير مميزة ظاهريًا.

## في نقد نقد الدين

يحاول المؤلف في هذا الفصل اعتراض مجموعة من النظريات المعرفية التي تنتقد الدين وتحاول نفيه واعتباره مجرد مجموعة من الأساطير والخرافات والأضاليل. ونقد هذه المحاولات النقدية للدين، خصوصًا عند كل من **كانط وهيغل وماركس وفيبر**، يفيد في نفي الصورة المشوهة للظاهرة الدينية، والتي لن تساعد في فهمها ثم في تبيان مكامن الخلل في هذه الأطروحات التي تبنّاها كثير من المنظّرين العرب الذي يعتبرونها جهدًا تنويريًا متقدمًا. يعتبر المؤلف هذا الجهد العقلاني، الذي يهدف إلى تأسيس تقليد ثقافي سياسي جديد ومتحرر من سيطرة الدين والمؤسسة الدينية وجعل الإنسان أو العالم مرجع نفسه، بمثابة جهد غير تنويري في ما يتعلق بالظاهرة الدينية، لأنه لا يساعدنا في فهمها باعتبارها ظاهرة اجتماعية سياسية روحية ونفسية. لذلك، فإن الجهد هو بمنزلة موقف اجتماعي وسياسي وليس نظرية معرفية، والظاهرة الدينية لا يمكن فهمها من دون طرح نظريات تفسر أنماطها وأثرها وتأثيراتها ومختلف الممارسات المرتبطة بها.

يفصل **كانط** بين العقل والمحاكمات العقلية من جهة، والإيمان والفعل الإيماني من جهة أخرى، إذ يعتقد أن العقل قادر على الاستنتاج إما من مسلمات وبنى ذهنية موجودة في عقولنا بشكل سابق على أي تجربة، وإما من تجميع المؤثرات من التجربة الحسية ذاتها كما تبدو لنا الأشياء. لكن ليس في وسعنا، انطلاقًا من هذه الصيغ، اكتشاف جوهر الأشياء أو التعرف إلى الشيء بذاته خارج حواسنا وتجربتنا وأفكارنا المسبقة. لذلك ينكر كانط إمكانية معرفة الله باعتباره جوهرًا قائمًا خارج عالم التجربة الحسية، وعالم العلاقات السببية في الزمان والمكان، ويخرج استنتاج وجود الله من مجال العقل المحض إلى مجال العقل العملي، حيث تقود الممارسة الأخلاقية إلى الإيمان بالله.

يتركز أساس نظرية كانط بشأن الدين على توقعات الفرد الحديث لالتقاء السعادة وفعل الخير، والسعادة في نظره دنيوية، وبالتالي يقترب كانط هنا من التعريفات الوظيفية للدين، وهو يؤسس نظريته على ثلاث ركائز أساسية: **الأولى**، هي أن إعمال العقل خارج ما يصل إليه العقل يعني الوصول إلى نتائج لا عقلانية، وبالتالي يفضّل ترك هذا المجال لنشاط ذهني آخر هو الإيمان، من أجل الحفاظ على العقل من اللاعقلانية. **الثانية** هي أن لا مجال لإخضاع الإيمان ولا الأفكار التي يقوم عليها للعقل. **الثالثة** هي أن الدين ممارسة اجتماعية أخلاقية، ويجب أن يخضع لمتطلبات العقل العملي.

ينتقد **هيغل** التفنيد التنويري للدين على أنه مجرد خرافات؛ إذ إنه يعتبر الديني مرحلة من مراحل ظهور العقل في التاريخ بأسئلة شبيهة بأسئلة الفلسفة. وهو يُموضع الدين في إطار وعي العقل لذاته، أي في إطار تطور العقل المطلق، ويعتبر الدين تجسيدًا للانهائي في التفكير المتخيل، أي في الإيمان. والفلسفة هي التعبير الأرقى عن مادة الدين نفسه، لأنها تتضمن التعبير عن اللانهائي المطلق في العقل المحض. ويؤكد هيغل إذًا، وخلافًا للتنويريين الذين سبقوه، أن لا بد من مصالحة الفلسفة مع التقاليد الدينية المتراكمة عبر التاريخ كي يكون التفكير نابعًا من العقل الكلي لا من الفهم وحده. ويعتبر أن النقد والريبة والتشكيك في تقاليد **ديفيد هيوم** و**كانط** مرحلة يجب أن تعقبها توليفة، أي تركيبة أغنى لا تكتفي بالفصل بين الاثنين بل بالجمع بينهما باعتبارهما نظريتين تاريخيتين في الطريق إلى العقل المطلق.

يرى **ماركس** في الدين تعبيرًا مثاليًا عن طموحات البشر ومخاوفهم، وتنهيدة للمظلوم المقموع وقلب عالم بلا قلب، وإسقاطًا لعالم الإنسان المنفصم والمغترب على عالم آخر هو عالم المثال. وتُعتبر مقولته الشهيرة «**الدين أفيون الشعوب**» الواردة في كتابه **نقد فلسفة الحق عند هيغل** تلخيصًا لرؤيته للدين باعتباره يؤدي دورًا تخديريًا في سياق علاقة الشعب بالدولة. وهو يعكس هنا تفكيرًا مركّبًا في شأن وظيفة الدين، ومصدره في عملية اغتراب الإنسان عن ذاته داخل عملية خلاص وهمية. المهم عند ماركس هو تغيير الأوضاع التعسة والتأسيس لسعادة الإنسان عبر نقد العلاقات الاجتماعية والقانونية والسياسية، ونقد السعادة الوهمية التي يدعيها الدين. إن الدين عند ماركس هو مجرد أيديولوجيا، أي وعي مزيف ومقلوب، لأنه – أي الدين- ينشر في عالم التمييز الطبقي دفئًا وحميمية، أو يجعل الإنسان يتقبل الظلم والتسليم بتوزيع مراتب المجتمع الهرمية، وتقسيمها كأنها مراتب إلهية.

لم يبتعد **ماكس فيبر** كثيرًا عن **ماركس** عندما اعتبر أن المصالح الاقتصادية هي الموجهة لمصالح الناس الجماعية. لكنه أضاف أن هناك مصالح أخرى معنوية تسعى الجماعة للوصول إليها وتحقيقها. كما استنتج دور الدين، بما هو الشعور بأخلاقيات التقشف والواجب، باعتباره جزءًا من العبادة في نشوء الرأسمالية. هذا الاستنتاج جعله يدرس دور الدين في الحداثة، ومن ثم دراسة أنماط التدين التي ساهمت في صنع الحداثة الرأسمالية في هولندا وفرنسا وإنكلترا. وقد توصل إلى إيجاد أدوات مهمة في علم الاجتماع جعلته يشّخص الظاهرة الدينية بما هي ثقافة وممارسة اجتماعية وبنى ذهنية تؤثر في قطاعات اجتماعية، وبكونها ليست مجرد سخافات وترهات خاطئة.

## تعريفات

يخصص الكاتب هذا الفصل لعرض مختلف التعريفات اللفظية والدلالية والاصطلاحية للفظة الدين في السياقات العربي والعبري والغربي، وفي تداخل النظريات الفلسفية واللاهوتية والمعرفية التي اشتغلت على تعريف الظاهرة الدينية وتتبّع مسار تشكّلها. هذا الجهد التعريفي سيمكّن دارس الظاهرة الدينية من التعرف إلى أدوات البحث المستعملة في شتى المجالات المعرفية، وكذا التعرف إلى المشترك الدلالي إن وجِد، ومن ثم، وهذا هو الأهم، التعرف إلى المأزق البنيوي في تعريف الظاهرة الدينية المتمثّلة أساسًا في الاستلاب المعرفي الذاتي، في محاولة فهم ظاهرة الدين عند الآخر.

لقد حاول الكاتب إذًا تتبّع لفظة الدين في داخل متون التراث العربي الإسلامي المختلفة، سواء لدى الفقهاء أو المتحدثين أو علماء الكلام والمتصوفة واللغويين والمؤرخين والأدباء وغيرهم، ووجد أن هؤلاء يستخدمون في جلّهم معاني للدين متعددة لغويًا واشتقاقيًا قبل أن يستقر المفهوم على دلالة متقاربة من داخل نص القرآن ونص الحديث. كما أنه تتبّع دلالات المفهوم في لغات أخرى ومعاجم أجنبية مختلفة، لكي يصل إلى نتيجة مفادها أن التجربة الدينية تختلف من ثقافة لأخرى ومن حضارة لأخرى، بالنظر إلى اختلاف التراكمات المعرفية لكل تجربة وإلى اختلاف شروط تبلور التجربة الدينية، بحيث يمكن تمييزها بحدود معرفية واضحة المعالم. يقف الكاتب بعد ذلك عند التعريفات الوظيفية للدين، حيث الدين يقاس

عند المدرسة الوظيفية بوظيفته ودوره الظاهر والمستتر في حفظ التوازن الاجتماعي القائم. لكن الدين، بما هو ظاهرة تاريخية تراكمية تلاحق تطور الإنسان في الطبيعة والمجتمع، ليست له وظيفة معيّنة، بل هو من مكوّنات الإنسانية، لذلك لم يتفق علم تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الأديان على تحديد وظيفة أصلية للدين.

إن محاولة تعريف الدين هذه - كما يؤكد الكاتب- هي ظاهرة علمنة بالمعنى الواسع للكلمة، أي صيرورة تمايز كلٍّ من الدين والدنيا. وبالتالي، فإن عملية دراسة الظاهرة الدينية، وذلك بإفراز جميع الظواهر الأخرى المرتبطة بها أو المختلفة عنها وبمحاولة تبيان هذه الارتباطات والاختلافات، هي عملية علمنة تؤدي إلى فهم جوهر الظاهرة الدينية. من هنا كان استنتاج الكاتب بأنه لا يمكن فهم الظاهرة الدينية من دون فهم العلمانية والعلمنة. لذلك، كان منهج الكتاب واضحًا وهو يتخذ هذا المنحى التعريفي للظاهرة الدينية بكل تمايزاتها لكي يصل إلى دراسة العلمانية والعلمنة.

## الانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية

يشكّل هذا الفصل حلقة الوصل النهائية بين هذا الكتاب الذي يدرس الظاهرة الدينية، بما هي ظاهرة اجتماعية تراكمية، والكتاب الثاني الذي سيصدر لاحقًا وسيخصَّص لدراسة العلمانية والعلمنة. فالعلمانية ليست ذلك الفصل البسيط بين الدين والدولة، وإنما هو بصورة أدق تحييد الدولة في الشأن الديني؛ لأن العلمانية هي نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغير في أنماط الوعي كصيرورة تاريخية تمر بها المجتمعات قبل تسمية هذه العملية بالعلمنة. وهذه الصيرورة ليست عملية تمايز محضة، بل هي مسلسل من التمايز والانفصال ثم الالتقاء في وحدة عليا، أي إن صيرورة العلمنة لا تبدأ بفصل الدين عن الدولة في أي مجتمع، بل بتمايز البُعدين في الوحدة الواحدة، بحيث يبدأ أحدهما بالسيطرة على الآخر، مولدًا حالات تمرد وتدينًا شعبيًا وردود أفعال وأصوليات وسلفيات، وغير ذلك.

إن هذه الصيرورة ليست سهلة؛ فهي مليئة بالأخذ والرد، وبالصراع أحيانًا وبالاستيلاء أحيانًا أخرى، وبالتسوية المتبادلة بين الدولة والمؤسسة الدينية. وقد استحوذت الكنيسة على الدولة السياسية في التجربة المسيحية قبل أن تحدث عملية الفصل النهائية، كما سيطرت الدولة السياسية على المؤسسة الدينية في التجربة الإسلامية التاريخية قبل أن تتم الوحدة التامة بينهما. وغالبًا ما تؤدي هذه الصيرورة إلى إخضاع الدين للدولة عبر التحكم في توجيه المؤسسة الدينية إن كانت واضحة المعالم، أي عندما تتوحد الاختلافات الدينية في صورة مؤسسة موحدة ناطقة باسم الجميع، وهنا تسهل السيطرة عليها. وكنتيجة لهذه العملية، تظهر الأصوليات المختلفة التي تتبنّى العلمنة كرد فعل ضد خطة احتكار الدولة للدين، وبالتالي فهي عملية تمايز بين أدوار كلٍّ من الدولة والدين، وحتى داخل الدين نفسه، عبر محاربة جميع الشوائب والظواهر المحيطة بالظاهرة الدينية.

ينتهي الكاتب إلى تعريف العلمنة وكأن الكتاب كله عبارة عن دراسة تعريفية للظاهرة الدينية وللعلمنة لكي ينطلق في المشروع الثاني في الخوض

في العلمانية والعلمنة بشكل معرفي عميق. العلمنة إذًا هي «نموذج سوسيولوجي في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينًا، وهي صيرورة تاريخية لتمايز العناصر الدينية والمجتمعية بأشكال مختلفة، حيث لا تقبل أي تنميط أيديولوجي نهائي لها. ومن السذاجة اعتبارها مجرد مفهوم أو عملية فصل الدين عن الدولة أو قصرها على آخر تجليات هذا الفصل، وهو خصخصة القرار في الشأن الديني وتحييد الدولة عن فردانية الدين. أما العلمانية بهذا الشكل، فقد تحولت إلى أيديولوجية سرعان ما تحارب الدين في الحيز العام وتدعو إلى إقصائه كخطوة إلى الحداثة، وهي هنا تشكّل أديانًا علمانية بديلة».

لقد انتهج المفكر العربي عزمي بشارة في تعامله مع هذا المشروع منهجية علمية رصينة، وهي واضحة في تقديمنا هذا، حيث يُشدِّد على دراسة الظاهرة الدينية قبل الانتقال إلى دراسة ظاهرة العلمانية والعلمنة في سياق تاريخي يراكم مختلف المداخل المعرفية والمحددات الفلسفية والرؤى السياسية والأفكار الدينية، لكي يتسنى التوصل إلى فهم عميق ورصين لمختلف هذه الظواهر. ورأينا أيضًا كيف يلتجئ إلى منهجية التفكيك المعرفية لمختلف هذه الموضوعات، ويقوم بإفراز مختلف التداخلات المعرفية المؤطرة لعملية وضع الأطر المعرفية لهذه الموضوعات؛ إذ إنه فكَّك الظاهرة الدينية مرحلة تلو مرحلة، وقام بإفراز مختلف الظواهر المرتبطة بها، ومنها الأسطورة والسحر واللاهوت وفلسفة الدين والمقدس والأخلاق، كما عرّج على المدارس الفكرية والفلسفية والدينية والكلامية واللغوية التي تطرقت إلى الظاهرة الدينية من قريب أو من بعيد، ثم إلى تعريفات العلمانية والعلمنة ومميزاتها وتمظهراتها في بيئات مختلفة وفي أُطر معرفية متعددة، لكي يقدم لنا بناء منهجيًا ومعرفيًا متكاملًا حول ظاهرة الدين والتدين وعلاقتها بالعلمانية والعلمنة.

إبراهيم القادري بوتشيش*

# المؤتمر الدولي الثالث لـ «عالم الإسلام: المجتمع والتاريخ والثقافة»

## موسكو، ٢٢– ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٤

شاركت في تنظيم المؤتمر الدولي الثالث «عالم الإسلام: المجتمع والتاريخ والثقافة» كلٌّ من مؤسسة مردجاني – مكتبة الدولة الروسية للآداب الأجنبية، وجامعة الصداقة للشعوب، والمركز الثقافي الأذري في موسكو. وجرى عقد جميع الجلسات العلمية في قاعات مكتبة الدولة للآداب الأجنبية، بحضور كوكبة متميزة من الباحثين والخبراء والمنتدبين من الجامعات والمعاهد العلمية الروسية والمراكز العلمية الدولية.

اشتمل المؤتمر على ١٢ محورًا رئيسيًا، بالإضافة إلى الجلسة الافتتاحية، كما تميّز بزيارات ميدانية لبعض المتاحف الروسية ومعارض الصور الفنية والتاريخية.

انطلقت أشغال المؤتمر بجلسة افتتاحية عمومية تضمنت شقين: خُصص الأول منهما لإلقاء الكلمات الترحيبية من قبل اللجنة التنظيمية ورعاة المؤتمر، وتحديد الخطوط الكبرى لبرنامج الجلسات العلمية، بينما خُصص الشق الثاني لإلقاء محاضرات متمحورة حول علاقة الإسلام بالغرب والتحديات المطروحة، وما يرتبط بها من دراسات وملفات علمية، نذكر من بينها المحاضرة التي ألقاها بيرت فراغنر (B. G. Fragner) من الأكاديمية النمساوية للعلوم، معهد «فور ارنستيك»، في موضوع «بعض الجوانب والاتجاهات في دراسات حول الحضارة الإسلامية في البلدان الناطقة بالألمانية خلال الخمسين سنة الماضية»، ومحاضرة Alexander Knysh من جامعة ميشيغن الأميركية في موضوع: «الدراسات الأكاديمية والمذهبية الإسلامية: تقارب أم رفض متبادل؟». كما ألقى الأكاديمي الروسي إفجيني زيلينيف (E. I. Zelenev) من مركز البحوث الآسيوية والأفريقية – المدرسة العليا للاقتصاد بسانت بطرسبورغ، محاضرة تحت عنوان: «مغزى الفتنة ومفاهيم الثورة في الثقافة السياسية العربية– الإسلامية خلال القرنين ٢٠ و ٢١».

وأعقبت الجلسةَ الافتتاحية مناقشاتٌ عميقة كان نصيب الأسد فيها للباحثين العرب الذين أثاروا مسألة استمرار هيمنة الصورة النمطية للإسلام على عقلية الغرب، والإساءة إلى العقيدة الإسلامية ورموزها الدينية، وضرورة إعادة مراجعة مفاهيم التطرف والإسلاموفوبيا، والبحث في المبادئ المؤسسة للمشترك الحضاري، وقواعد التسامح والتعايش. كما نوقشت المفاهيم الملتبسة للثورة والفتنة في تاريخ الإسلام، وانعكاساتها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

* جامعة مولاي إسماعيل في مكناس، المغرب.

بعد الجلسة الافتتاحية وزيارة المؤتمرين معرض صور مساجد شبه جزيرة القرم القديمة، بمناسبة الذكرى السبعمئة لتأسيس مسجد أوزبكخان، بدأ انعقاد الجلسات العلمية المتخصصة التي توزعت بحسب المحاور الإثني عشر المحددة في المؤتمر.

خُصص المحور **الأول** لموضوع: «الإسلام في روسيا والمجال الأوراسي بعد الثورة في الأرشيف». وقد كان هذا المحور أرشيفيًا بامتياز، وانصبّ فيه اهتمام المتدخلين على إعادة فتح ملفات الوثائق التي تؤرخ للعلاقات الروسية – الإسلامية من منظور جديد، خاصة ما يتعلق بعلاقة العثمانيين ببعض الأقاليم الروسية، من قبيل دراسة علاقة شمال القوقاز بالإمبراطورية العثمانية، وفحص نصوص قوانين بلدية شرق القوقاز التي حددت وضعية متسلقي الجبال المسلمين من القرن السابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر. كما عالجت بعض أوراق هذا المحور منطقة داغستان في سياسة الإمام غازي محمد الداغستاني ومشاريعه الجهادية في الثلث الأول من القرن التاسع عشر. ورجعت بعض الأوراق إلى فحص التقارير السنوية التي كانت تصدرها أبرشية تركستان اعتمادًا على المواد الأرشيفية للدولة الروسية، وأنشطة المسؤولين الروس في محافظة تركستان بين سنتي ١٨٦٥ و١٩١٧. كما أن آسيا الوسطى حظيت بتغطية في هذا المحور الأرشيفي من خلال البحث الذي عالج مسألة الإسلام في التشريع الإمبراطوري الروسي في آسيا الوسطى، ووقف على النظام الأساسي المؤقت للحكم الإقليمي الخاص بها. أما منطقة تركستان، فقد قُدّمت بشأنها في هذا المحور ورقة عالجت انتفاضة أنديجان سنة ١٨٩٨.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأوراق المقدمة في هذا المحور الأرشيفي شملت النظم التعليمية والدراسات العمرانية، وهو ما تجسد في الورقة التي تناولت المدرسة الإسلامية والإصلاح في القوقاز في بداية القرن العشرين، ثم الدراسة التي تناولت المساجد في مقاطعة داغستان في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من خلال أرشيف الدولة المركزي لجمهورية داغستان.

أما المحور **الثاني** من أشغال المؤتمر، فقد خُصص لموضوع «العلوم الإسلامية ونقل المعارف العلمية إلى العالم». وقد ارتكز تحليل آلية الانتقال المعرفي في هذا المحور على إثارة السؤال حول الكيفية التي استقبل بها الغرب الأوروبي خلال القرون الوسطى أفكار المسلمين، من قبيل مقال «في الأشعة» الذي كتبه العلامة الكندي، والإبداعات العلمية التي قدمها نظراؤه من المفكرين المسلمين في علم النجوم وعلم الكارتوغرافيا قبل العالم الجغرافي المغربي الشريف الإدريسي، والطبيعة الموسيقية لقياسات عروض الشعر. كما استُعرض الجانبان الإيجابي والسلبي لاستقبال الغرب منجزات الفكر الإسلامي؛ ففي الجانب الإيجابي، تعرضت الأوراق لمسألة اعتماد الجامعات الأوروبية كتبًا في الفكر الإسلامي ضمن نظمها التعليمية، مثل كتاب **جامع العلوم** لفخر الدين الرازي، وهو الكتاب الذي أُقر ضمن البرنامج التعليمي للطلاب الأوروبيين في القرون الوسطى، و**نهج البلاغة** الذي اعُتبر آنذاك أنموذجًا للنقاش في التاريخ. وفي الجانب السلبي طُرحت الإشكاليات الناجمة عن تحوير الثقافة الإسلامية في مراكز الاستقبال الأوروبي، خاصة في مجال الدراسات اللاهوتية الإسلامية، حيث قدّم جينس شاينر (J. Scheiner) مداخلة قيّمة في الموضوع تناول فيه الجوانب المهملة في تدريس نبوة محمد.

وفي القسم الخاص بالدراسات النصية من هذا المحور، عالجت الأوراق وثائق حركة الترجمة، وذلك من خلال تقارير حُنين بن إسحاق في إحدى مقالاته المهمة في علم البرديات. كما جرت معالجة

التصوف كأداة من أدوات المعرفة الوجودية، ومنظور الحلاج في التقليد الصوفي الفارسي.

تناول المحور **الثالث** من أشغال المؤتمر موضوع «المخطوطات والكتب النادرة في العالم الإسلامي»، ساعيًا إلى كشف الجديد من عيون التراث الإسلامي. لذلك، أتاحت عروض المداخلات للمتلقي الفرصة لاستكشاف بعض النصوص والمتون القليلة الإضاءة في الثقافة الإسلامية، نذكر منها ورقة ألفرد بوستانوف (A. K. Bustanov) المتعلقة بالمقالات الصوفية الأصلية المكتوبة بين القرنين السابع عشر والعشرين، والتي تمّ تجميعها ضمن المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة قازان الفدرالية، وورقة أولغا ياستريبوفا (O. M. Yastrebova) بشأن فن الوعظ من خلال مخطوطة كتبها علي الصافي من المكتبة الوطنية الروسية، فضلًا عن مخطوطة أخرى قدّمتها إلى المؤتمر تاتيانا ستارودوب (T. H. Starodub)، وهي مخطوطة جديدة تضم «رسائل إخوان الصفا»، وتوجد في مكتبة بودليان، هذا إلى جانب الورقة التي تضم مجموعة من المخطوطات العربية والتركية في مكتبة نوفوسيبيرسك (Novosibirsk).

وجّه المحور **الرابع** النظر إلى المناهج الأنثروبولوجية والسوسيولوجية لدراسة المجتمعات الإسلامية في روسيا. واتخذ معظم أبحاث جلساته الطابع «الأمبريقي» المستند إلى الدراسات الميدانية التي حاولت أن تلامس موضوعات الهوية، ونوعية الجنس (الجندر)، والتقاليد، وصورة الجسد، وثقافة البصر والصورة، مع ترسيم حدود الاختراقات الممكنة في ظل العولمة المتوحشة.

وفي هذا الصدد تناولت إحدى الأوراق مسألة الإسلام في سيبيريا من خلال نتائج تحقيقات بحثية بشأن تشكيل الهوية الدينية العرقية، بينما عالجت مداخلة أخرى المشكلات العائلية المطروحة بالنسبة إلى المسلمين في مجتمع أذربيجان.

كما تعرضت مداخلة أخرى لإشكالية الجندر وتصادمها مع مسار تحديث المجتمع الإسلامي. وركزت بعض المداخلات على التقاليد في المجتمعات الإسلامية في روسيا واحتكاكها بتغيرات العولمة، خاصة في إقليم غورنو بدخشان، وتقاليد منتوجات «الحلال» في المجتمع الإسلامي في موسكو. واقترحت أبحاث أخرى ضمن هذا المحور توظيف مناهج الأنثروبولوجيا البصرية لفهم ثقافات العالم الإسلامي، في حين انصبت اهتمامات أبحاث أخرى على الجانب التاريخي في رصد العادات والتقاليد في المجتمعات الإسلامية، مثل الورقة التي قدمت حول منطقة بارانجا في آسيا الوسطى، وتقاليد ملابس النساء في الشوارع وفقًا لصور المنمنمات في بخارى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فضلًا عن الورقة المقدَّمة حول عادة التصوير الفوتوغرافي وردود الأفعال تجاهها في المجتمع الإسلامي خلال الربع الأول من القرن العشرين.

دار المحور **الخامس** من محاور المؤتمر حول موضوع «الإسلام وعمليات الهجرة». وقد جاءت الأوراق المقدَّمة في هذه المحور وفق سياقات معنية بشعور بلدان الاستقبال الغربية بالخوف من الهجرات الإسلامية، واتخاذ جميع إجراءات الحيطة والاحتراز عبر ترسانة من القوانين التنظيمية التي تتوخى استيعابها وترويضها بما يتماشى مع سياسة التأقلم والتعايش.

في هذا المنحى جاءت ورقة فاديم أتناشيف (V. Atnashev) «الإسلاموفوبيا والهجرتوموبيا كعاملين لإثارة الصراع في البلدان الأوروبية» لتسلط الضوء على انعكاسات هجرات المسلمين إلى أوروبا، وانقسام الرأي العام فيها بين المواقف المتشددة التي تستعمل مقولة الإسلاموفوبيا في صراعها مع التيارات غير المعارضة للهجرات. وينطبق ذلك على الجالية المسلمة في ألافا وبلدة أيون في بلاد الباسك التي عالجتها ورقة جوليتا

مسـخيدزه (J. Meskhidze). وفي البلـدان ذات الأقليـات الإسـلامية كروسـيا، صيغـت مبـادئ توجيهيـة لتنظيـم الهجـرات الإسـلامية، وهـو مـا تطرقـت إليـه مداخلـة أليكسي ستاروتسـين (A. Starostin) التـي اختـار لهـا منطقـة الأورال وسـيبيريا كمجال لدراسـته التطبيقية. ولم يخل هذا المحـور مـن أبحـاث ميدانية سـلطت الضـوء على بعض الإشـكاليات المتنامية، خاصة مشـكل الهوية في تتارستان، وبعض الهجرات التي تجرى بالإكراه.

أمـا المحور **السـادس**، فدار موضـوع أوراقه حول «عواصم العالم الإسـلامي: التاريـخ والجغرافيا»، وقُدّمـت فيه خمـس أوراق، أثـار بعضها إشـكالية حـدود دولـة الخلافة مـن خلال العواصـم، وهي الإشـكالية التـي طرحتهـا إيرينـا كونوفالوفـا (I. Konovalova) مـن خـلال مداخلة لها بعنوان «عواصـم وحدود الخلافة من القرن السـابع حتى العاشر الميلادي». كما ساهمت الأوراق الأخرى في تسليط الضوء على الفن المعماري لبعض العواصم الإسـلامية أو الحواضر الكـبرى، كبخارى ودلهي والقاهرة والإسكندرية.

حمـل المحـور **السـابع** مـن محـاور المؤتمـر سـؤالًا منهجيًـا أيضًا، كما يعكس ذلك عنوانه: «الإسـلام المعـاصر مـن منظور سوسـيولوجي: الممارسـات، الخطابـات، والأسـئلة المنهجيـة»، وقـد تناولتـه مجموعـة من الأوراق التي سـعت إلى الإجابة عن إشـكالية الهويـة، وطرحـت إشـكاليات البحـث السوسـيولوجي انطلاقًا من حـالات محددة، وهو ما يتجلى في الأوراق التي حملـت عناوين: «نماذج جديـدة للهوية الإسـلامية في تتارسـتان وتحديات التحقيق السوسيولوجي لمجتمع ما بعد العلمانية»، و«المسـلمون الأوروبيـون بـين غربيـة الإسـلام ومنهج سـعيد: قضية طـارق رمضان»، و«نشـاط المسلمات والقضايـا ذات الطابع المؤسـسي: حالة جمهورية تتارستان».

وعـالجت أوراق المحور **الثامن** قضايا الفن والثقافة المادية في العالم الإسلامي، وتمحورت عمومًا حول النصـوص الشـعرية والفنون المعمارية والزخرفية التـي أنتجتهـا الحضـارة الإسـلامية. وقـد قُدمت في هـذا الصـدد ورقة تناولـت الشـعر في العصور الوسـطى كمصدر لدراسـة الثقافـة المادية في العالم الإسـلامي، واتخذت قصر الحكام في ترمذ دراسـةً لحالـة نموذجيـة. كـما عالجـت الأوراق الأخـرى الآثـار الإسـلامية في بخارى، والقبـب المضلعة في آسـيا الوسـطى من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر. كما شـكلت منطقة داغستان موضوع بحـث فني بشـأن تقاليد الثقافة الفنيـة في منتصف القرن التاسع عشر.

جـرت في المحور **التاسـع** معالجة موضـوع راهني يتعلق بردّ الفعل الإسلامي تجاه الحداثة والأفكار. وقـد قدمـت أوراق هـذا المحـور إجابـات بشـأن المواقـف التـي اصطدمـت بالتحـولات التاريخية، والمنعطفات الأساسـية في التاريخ الراهن من قبيل المتغـيرات السياسـية والاجتماعية التـي حدثت في أوروبا الوسـطى وأوربا الشرقية بعد سنة ١٩٨٩، وانتهـاء القطب الثنائي وانحسـار المدّ الشـيوعي، وانعكاس هذه المتغيرات عـلى تنظيم الحياة الدينية لمسـلمي أوروبـا، وعـلى المفاهيـم السياسـية لدى مسلمي شمال القوقاز وتجاذبها بين المحلي والعالمي. كـما تطرقـت المداخـلات في المنحى ذاتـه إلى أزمة النخـب السياسـية والفكريـة والثوريـة في البلدان الإسـلامية ودول الـشرق الأوسـط، وحلّلـت أهـداف نظريـة مقاصـد الشريعـة كمنهـج فكري للإصلاح في العالم الإسلامي. كما تناولت الأوراق الأخـرى المقدَّمـة في هـذا المحـور ثنائية الإسـلام والديمقراطيـة في مفاهيـم المفكريـن السـلفيين في مصر، وموت الإسـلاموية، فضلًا عن قضية بالغة الأهمية، وهي مسـألة توظيـف قوى المجتمع المدني في السياسة الخارجية وعلاقتها بالقوى الإقليمية في

منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. كما عالجت إحدى المداخلات مسألة الإسلام في الخطاب السياسي الليبي في مرحلة الجماهيرية العربية الليبية (١٩٦٩-٢٠١١)، وهو ما أعطى هذا المحور ميزة خاصة عارك فيها المتدخلون إشكاليات تحديث الفكر العربي ومعوقاته.

والجدير بالملاحظة أن المحور **العاشر** في هذا المؤتمر كان بجلسته الصباحية والمسائية محورًا عربيًا بامتياز، لكون جميع المتدخلين تقريبًا من الباحثين العرب. وتركز موضوع هذا المحور على «المسيحية الشرقية والإسلام»، وانصب فيه اهتمام المتدخلين على البحث عن رؤية الأنا للآخر، ورؤية الذات عند الآخر، وجذور الصلات التاريخية وعلاقات التصارع والسلام بين العالمين الإسلامي والمسيحي، وصولًا إلى رسم محددات الفضاءات المشتركة بينهما، وتجليات التأثر والتأثير بين الطرفين.

تضمنت الجلسة الصباحية ست مداخلات بدأت بواحدة تحت عنوان «القوى الخارقة للطبيعة في الحرب العربية- البيزنطية (القرن ٧- ١١م)» للباحث المصري عبد العزيز رمضان، وأُثير فيها بعض الكرامات والأحلام الواردة في روايات المؤرخين العرب التي نُسجت لتفسير الانتصارات الحربية التي حققها العرب على حساب البيزنطيين، وكذلك الحال بالنسبة إلى الروايات البيزنطية التي خصّبها المؤرخون البيزنطيون بعجائب وخوارق، جعلت صاحب البحث يستنتج أن القوى الخارقة لقوانين الطبيعة شكلت قاسمًا مشتركًا بين الكتابات التاريخية عند البيزنطيين والمسلمين.

انعكست جدلية التأثر والتأثير بين العالمين الإسلامي والمسيحي أيضًا من خلال التواصل التاريخي، وهي المقاربة التي سعت المداخلات إلى رصدها، ومن بينها الورقة التي قدمها الباحث السعودي عبد الله الربيعي الذي حاول الوقوف على علاقة الروس بالدولة السلجوقية في آسيا الصغرى بين سنتي ١٠٧١ و ١٢٠٤. وقد انطلق من نص ورد في بعض المصادر التاريخية بشأن معركة ملازكرد سنة ١٠٧١، وهو يتضمن خبرًا عن مشاركة آلاف من الروس في تلك المعركة ضمن كتائب الجيش البيزنطي. وأكد الباحث أن الروس لم يكونوا مغيبين عن آسيا الصغرى وسواحل البحر الأسود الشرقية والجنوبية، حيث مقر استيطان المسلمين، وأن هذه العلاقات تراوحت بين التبادل التجاري والمناوشات العسكرية، إلى أن اعتنق الروس الديانة النصرانية، فاتخذت العلاقات وجهة أخرى ذات طابع ديني تُرجم في البداية بقيام عدد من الحجاج الروس بزيارة الأماكن المقدسة في فلسطين، ثم اشتراكهم بعد ذلك في قتال المسلمين عبر بيزنطة خلال الحروب الصليبية.

في المنحى نفسه، سلطت ورقة الباحث المغربي إبراهيم القادري بوتشيش الضوء على المرأة المسيحية في بلاد الشام، بحسب ما ورد في روايات المؤرخين المسلمين المعاصرين للحروب الصليبية. وأشار بوتشيش إلى أن هذه الحروب التي تمخّض عنها استقرار الصليبيين في بلاد الشام خلال القرنين السادس والسابع الهجريين أسفرت عن تعايش حضاري بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي، وهو ما أتاح للمسلمين فرصة التعرّف عن قرب إلى عادات المجتمع المسيحي، خاصة المرأة المسيحية التي أثارت انتباه المؤرخين المسلمين بسلوكاتها التي كانت بالنسبة إليهم طرازًا غريبًا لم يألفوه، فأفردوا لها مساحة إخبارية مهمة وردت ضمن سردهم أحداث الحروب الصليبية. وقد أبانت هذه الورقة عن ثلاثة جوانب من حياة المرأة المسيحية ونشاطها في بلاد الشام، وتتجلى في دورها العسكري وتحمّلها مسؤولية قيادة الجيش بنجاح، ثم هامش الحرية الجنسية

الـذي تمتّعـت بها، فضلًا عن تقديـم لوحة مركزة عن عاداتها وتقاليدها في الأعراس والزواج، سواء مـن المسـيحيين من بنـي جلدتها أو من المسـلمين، الأمر الذي أسـفر عن انصهـار اجتماعي بين أتباع الديانتين، وظهور قواسم حضارية مشتركة.

في البحـث الخـاص بجـذور العلاقـات المسـيحية - الإسـلامية وأيديولوجيتهـا بحسـب الروايـات الإسلامية الأولى، أبرزت الباحثة إيفينا ديميترياذو بدوي (E. Dimitriadou-Badawy) أن للإسلام والمسـيحية والغـرب جـذورًا مشـتركة، وأنهما يشـتركان في جزء كبير من التاريـخ. كما ذهبت إلى القـول إن مـن غـير الممكـن البحـث أو الاقتراب من جوهر علاقات المسـلمين والمسـيحيين لإعادة تقييمهـا مـن دون العودة إلى جذورهـا التاريخية في حقبة ما قبل المسـيحية وما قبل الإسـلام؛ لأن هذه العودة تشـكل المرجعية الضرورية لاكتشـاف دور الثقافة الهيلينية في نحت التاريخ والتراث المشـترك بين الديانتين. واعتبرت الباحثة أن موقفي الرسول محمـد (ﷺ) الأيديولوجي الرسـمي والإيجابي من بيزنطـة هما نتيجـة عميقـة للتواصـل التاريخي بين بيزنطـة والجزيـرة العربيـة. وخلصـت إلى القـول إن الجـدل القائم اليوم بين المسيحية والإسلام لا يعـزى إلى اختلافـات جوهرية، بـل إلى محاولات معاكسة لضرب التقارب بين الديانتين.

تنـاول الباحـث الأردني محمد خريسـات في بحثه الموسـوم بــ «رؤيـة المـؤرخ المسـعودي للديانـة المسيحية» بالدراسـة والتحليـل رؤيـة المـؤرخ المسـعودي من خـلال كتابه **مروج الذهب** للسـيد المسـيح؛ إذ رصـد كل المعلومـات البيوغرافيـة الخاصة به: ولادته ونشـأته ونشره تعاليم الديانة المسـيحية، وموقـف الدولـة البيزنطيـة مـن هذه الديانـة. كما تعرض لمسـألة صلب المسـيح، مبرزًا موقفه - كمؤرخ - من الديانة المسـيحية، خاصة أنـه كان مطلعًا على الأناجيـل الأربعة، وزار كثيرًا مـن الكنائـس النصرانيـة، والتقـى رجـالَ الدين فيهـا، ودخـل في محـاورات معهـم، وهـو ما جعله يحصـل على ذخـيرة من المعلومـات بشـأن الديانة المسـيحية مكّنته من ترجمة بعض مقاطع الإنجيل والاقتباس منها.

وفي سـياق رؤية الآخـر للذات الإسـلامية، أبرز الباحث المصري عمر إبراهيم في بحثه «الإسـلام في فكر ريكولـدو دا مونتي كروتشي، الممارسـات الإسـلامية نموذجًـا» أن دا مونتـي كروتشي كان أبرز رجـال الدومينيكان الإيطاليين الذين اهتموا بدراسـة الإسـلام دراسـة عميقة، وقد ساعده في ذلك إتقانـه اللغة العربية، ومكوثـه في بغداد مدة طويلة ابتداء من سنة ١٢٩١، حيث كان على صلة وثيقة بالمسـلمين، فاسـتطاع أن يصف معاملاتهم بكثـير من الدقة، وذكر عاداتهم وخصالهم الخلقية والدينيـة عـلى الرغم مـن أنـه كان يكـنّ العداوة للديانـة الإسـلامية كما يتجـلى ذلـك مـن كتابه **تفنيـد القـرآن**، ومـن ثم طـرح الباحث إشـكالية هـذا التناقـض بين نفسـية حاقـدة على المسـلمين تأبـى خروج أي مادة خبريـة إيجابية عنهم، وكثرة المـادة والمعلومات الإيجابية التي أوردها بشـأنهم، وهو ما اعتبره اختراقًا لحواجز الرحالة المسيحيين النفسية والدينية.

في الجلسة المسائية من المحور العاشر، انصبّ اهتمام المتدخلين على التبادل الثقافي والتواصل الحضاري بـين العالمـين الإسـلامي والمسـيحي. وفي هـذا الصدد، قدم الباحـث المصري سـامر السـيد ورقة تحـت عنوان: «بين التبادل الثقـافي وصورة الآخر: العلـوم العربيـة والـرؤى المسـيحية اللاتينيـة عن الإسـلام في القرن العاشر»، وهي محاولة لتسـليط الضـوء عـلى العلاقـة بـين التصـورات المسـيحية اللاتينية بشأن الإسـلام وانتقال العلوم العربية إلى أوروبـا في القرن العاشر. يـرى صاحب المحاضرة أن النصـف الثـاني مـن القـرن العاشر شـهد بداية

مرحلة جديدة من العلاقات بين العالم الإسلامي وأوروبا، كانت الأندلس خلالها تجسّد جسرًا معرفيًا لتبادل الأفكار بين ضفتي المتوسط، وبدأت في هذه الفترة حركة ترجمة العلوم العربية إلى الثقافة اللاتينية، وخاصة في مجال العلوم الرياضية، وهو ما تعكسه زيارة الراهب الفرنسي جربير دو أورياك (G. d'Aurillac)، أو البابا سلفستر الثاني، لإسبانيا الإسلامية بين سنتي ٩٦٧ و ٩٧٠، حيث درس هناك الرياضيات والفلك، واشتهر في تاريخ العلم بكونه أول من نقل واستخدم الأعداد العربية في محيط الثقافة اللاتينية. ومن المثير للاهتمام - كما يرى صاحب الورقة - أن هذا التلاقح الثقافي بين العالمين الإسلامي والمسيحي لم ينتج منه تصور جديد أو رؤية أوروبية مختلفة عن الإسلام والمسلمين. وتعكس هذه الحالة كتابات الراهبة والشاعرة السكسونية روزفيتا جاندرشيم (R. Gandersheim)، وسيرة يوحنا من جورز (Johannis Gorziensis) التي دونها رئيس رهبان دير القديس أرنولف. فعلى الرغم من أن الراهبة الألمانية مدحت قرطبة بوصفها مدينة تجري فيها جداول المعرفة السبعة، ونقل الثاني (يوحنا من جورز) أعمالًا علمية مترجمة عن العربية في أثناء عودته إلى اللورين، فإن ذلك لم يُغير من نظرة هذين الكاتبين العدائية تجاه الإسلام والمسلمين، وظلت التقاليد الكنسية والقوالب النمطية هي السمة الغالبة في كتاباتهم.

في سياق الاحتكاك بين العالمين الإسلامي والمسيحي، قدمت الباحثة السعودية سلطانة ملاح الرويلي بحثًا حول «سياسة المسلمين الدينية تجاه قبرص زمن المماليك البحرية الرسالة القبرصية لأحمد بن تيمية أنموذجًا: دراسة تحليلية». وتذهب ورقتها إلى القول إن علاقة العرب المسلمين بالشعوب التي تجاورها لم تقتصر على الصراعات العسكرية أو العلاقات التجارية والاقتصادية، بل تمثلت أيضًا في السفارات التي كانت إما لدعوة الآخر إلى الإسلام من قبل أحد الخلفاء، كرسالة الخليفة الأموي عمر بنَ عبد العزيز للإمبراطور ليو الثالث الأيسوري، وإما لتبادل الأسرى، أو لتوثيق عرى التواصل وتبادل الهدايا. وكتطبيق لذلك، تناولت حالة العلاقات الدبلوماسية التي جمعت بين المسلمين وحكام قبرص خلال القرون الستة الأولى من عمر الدولة الإسلامية، واستعراض ما جرى بينهما من مراسلات، وطبيعة العلاقة التي جمعت بينهما، والتي كان الجانب الديني يشكل محورًا مهمًا فيها. وفي هذا السياق، أوردت الباحثة رسالة الإمام أحمد بن تيمية إلى حاكم قبرص، وهي عبارة عن دعوة موجَّهة إليه كي يدخل في الإسلام، ويفنّد فيها عقيدة الحاكم القبرصي. وخلصت الباحثة إلى القول إن هذه الرسالة تعكس فلسفة المسلمين حكامًا وفقهاء في دعوة غير المسلمين إلى اعتناق الإسلام.

في الجلسة ذاتها، قدّم الباحث الروسي ميخائيل ديميتريف (M. V. Dmitriev) ورقة في موضوع: «المسلمون والمسيحيون الروس في مسكوفي (خلال القرنين ١٤-١٧): مفارقات التفاعل»، وهي دراسة مبنية على فرضيات بشأن الموقف من الإسلام والمسلمين في جزء من أرض الدولة الموسكوفية ومن الثقافة الروسية الأرثوذكسية في روسيا خلال الحقبة الممتدة بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر، وهي فرضية سبق أن طرحها ضمن مشروع علمي اعتمد فيه على التاريخ المقارن، وخاصة المقارنة بين التقاليد الأرثوذكسية البيزنطية في أوروبا الشرقية، والتقاليد اللاتينية في غرب أوروبا وتأثيرهما في المواقف من غير المسيحيين في المنطقة التي شكلت مدار بحثه.

ختم الباحث السعودي صالح السنيدي جلسة هذا المحور بورقة خصصها لـ «قراءة في رسالة ابن فضلان عن بلاد الروس وأهلها»، وفيها أبرز

أن الرحالة العربي البارز أحمد بن فضلان يُعتبر ممن كان لهم قصب السبق في الكتابة عن الروس، والتعريف بهم لدى العرب، وقد أرسله الخليفة العباسي المقتدر بالله ضمن بعثة رسمية إلى ملك الصقالبة في حوض الفولغا بطلب من ملكها، بهدف تفقهه في أمور الدين وتعريفه بشرائع الإسلام. وقد وصلت البعثة إلى بلاد البلغار في أيار/ مايو ٩٢٢، وهناك زار الوفد بلاد العجم والترك والصقالبة والروس وإسكندنافيا والخزر، وعندما عاد ابن فضلان إلى بغداد، سجّل وقائع رحلته إلى بلاد الروس، وهو الكتاب الذي يُعَدّ في نظر الباحث مصدرًا مهمًا لتاريخ الروس والبلاد التي زارها في بداية القرن العاشر، لأنه سجّل حقائق تاريخية نادرة، وشكّل نقلة نوعية في فن كتابة الرحلة العربية التي كانت غارقة في مفاهيم السرد، فنقلها إلى مستوى تحليل تاريخ شعوب وقبائل لم يكن العالم يعرف عنها شيئًا يُذكر. وقد قسم الباحث ورقته إلى مبحثين: تناول في المبحث الأول الرحالة ابن فضلان وظرفية ودوافع رحلته إلى بلاد الروس وخط سير الرحلة، بينما عالج في المبحث الثاني مشاهداته ووصفه لبلاد الروس وساكنتها، وذكر عاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم ومعتقداتهم، وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية والدينية.

في المحور **الحادي عشر** تمّ تناول موضوع في غاية الأهمية، وهو: «الإسلاموفوبيا في روسيا خلال القرنين ٢٠ و٢١»، وقُدّمت في جلسته ست أوراق. يمكن اختزال أهم الأفكار والقضايا التي طُرحت في تقديم رؤى تتوخى وضع أسس تصورات الإسلاموفوبيا في روسيا الحديثة، وما تحدثه التعليقات البصرية من زخم للإسلاموفوبيا في تتارستان، فضلًا عمّا أثارته بعض المداخلات حول مضادات تيارات الكراهية للأجانب، وما أحدثته مسألة الإسلاموفوبيا لدى المسلمين من تحفيز للنقد الذاتي، وهي موضوعات قام المتدخلون في هذه الجلسة بتحليلها واستخلاص الخلاصات منها، مع الدعوة إلى إعادة النظر في مسألة الإسلاموفوبيا المهيمنة على ذهنية المجتمعات الغربية.

أما المحور **الثاني عشر** والأخير من محاور المؤتمر، فقد تصدى لمعالجة موضوع «الدلالات الفلسفية في الثقافة الإسلامية»، وتمحورت الأوراق المقدَّمة فيه حول دراسة المثل العليا للمعرفة في الإسلام خلال العصور الوسطى، وبعض النظريات السياسية والمعرفية في الثقافة الإسلامية وانعكاساتها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وجرى التركيز في مجال النظريات الإسلامية الكلاسيكية على مفهوم القوة في النظرية السياسية لابن رشد من خلال كتابه تلخيص السياسة، وعلى التراث الفلسفي لابن باجة كموضوع للتأمل النظري، وتشكيل رؤى القشيري كعلامة على استمرارية الأيديولوجيا في الفكر الإسلامي.

هذا وقد تخللت أشغال جلسات المؤتمر مناقشات علمية رصينة في تعقيبات تلت كل مداخلة لإثراء الأفكار وتعميقها، أو اقتراح مسارات فكرية جديدة، وهو ما أغنى أشغال المؤتمر وولّد أسئلة جديدة وورشًا فكرية قابلة للبحث مستقبلًا.

وعلى هامش المؤتمر، نُظِّمت زيارات إلى بعض المتاحف، كمتحف الدولة للفن الشرقي، ومعارض للصور التاريخية والتراثية.

ولا يسع متابع أشغال المؤتمر إلا أن يسجل أيضًا، وبكل موضوعية، دقة التنظيم الذي ساهم فيه الطلاب الروس المنتمون إلى الجهات العلمية المنظمة. ويمكن قراءة الإيجابيات الأخرى من خلال مبادرة تنظيم هذا المؤتمر للمرة الثالثة على التوالي، وهو أمر يحمل شحنة دلالية تعكس اهتمام المؤسسات العلمية الروسية والباحثين الروس بالفكر العربي- الإسلامي، قديمه وحديثه، كما

تعكس اهتمامهم المستمر بقضايا العالم العربي الراهنة، الأمر الذي يساهم في تلحيم علاقات الباحثين العرب بزملائهم الروس وغيرهم من الباحثين المهتمين بالشؤون العربية، وهي مبادرات من شأنها أن توطد العلاقات العربية – الروسية وتساهم في دعم «الدبلوماسية الموازية».

ويسجَّل للمؤتمر أيضًا أنه أتاح الفرصة من جديد لإعادة قراءة الثقافة العربية– الإسلامية من مواقع ورؤى متعددة، وبمقاربات وأدوات منهجية متكاملة. كما أن محاوره اتسمت بالتنوع والثراء الذي أفرز هذا «الكشكول» من المواد الثقافية والبحثية التي استطاعت أن تقدم توليفة تجمع بين ربائد الأرشيفات، واكتشاف الكتب النادرة والمخطوطات، وعرض جوانب مهمة من فضاء الفن المعماري، وسبر غور الدراسات المنفتحة والمناهج السوسيولوجية والأنثربولوجية، وتحليل الخطاب، واختبار التاريخ المقارن، وفتح ملف الترجمة وانتقال الأفكار، وإثارة سؤال الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة والهوية، وتحالف الحضارات، والموقف من الذات ومن الآخر، وكلها موضوعات راهنية لا تزال تشكّل ملفات مفتوحة للنقاش والحوار.

ومع أن بعض المداخلات الغربية جاءت مثقلة بأيديولوجية المصالح، فإن التوجه العام جنح نحو إبراز تجليات المثاقفة، وإبراز دور الديانات في الحوار، والبحث عن المشتركات التي تروم تجسير الصلات بين الشعوب، بل إن بعض الأبحاث المقدمة لم يخُل من إنصاف الحضارة الإسلامية وإبراز «هيومانيتها» ودورها في الإبداع والإشعاع العلمي على المستوى الكوني.

بيد أن هذا التوهج العلمي الذي شهده المؤتمر لم يحل دون وجود بعض السلبيات التقنية التي يمكن تجاوزها في دورات المؤتمر المقبلة، وتتجلى، على وجه الخصوص، في انعدام الوسائل التقنية للترجمة، سواء بالنسبة إلى المشاركين العرب أو بالنسبة إلى المشاركين الروس، أو نظرائهم من الجنسيات الأخرى، وهو ما فوّت الفرصة على المشاركين في الاستفادة المشتركة؛ فباستثناء الجلسة الافتتاحية، كانت وسائل الترجمة مغيّبة في الجلسات الأخرى، مما أعاق حضور المشاركين في عدد منها، ولم يسمح بمناقشة بعض الأوراق التي ألقيت باللغة الروسية أو باللغة العربية .

وبالمثل، فإن كثرة عدد للمشاركين في المؤتمر فرضت تنظيم جلسات علمية موازية، وهو ما لم يُتح الفرصة للاستفادة من الجلسات كافة، فأسفر عن ضآلة حجم الجمهور الذي تابعها. ونسجل أيضًا هيمنة التمثيل الروسي في خارطة الباحثين، وإن كان هذا الأمر يبدو بديهيًا لأن روسيا هي البلد المنظِّم. ومع ذلك، فإن النقد الموضوعي يستلزم القول بأهمية توسيع دائرة المشاركين من بلدان آسيا وأميركا اللاتينية وغيرها من الأصقاع التي لا تخلو من باحثين متخصصين بالمجال الإسلامي.

وبما أن موضوع المؤتمر تمحور حول المجتمع والثقافة في العالم الإسلامي، فإن المتتبّع يلاحظ غياب موضوع الربيع العربي الذي يُعتبر موضوعًا راهنيًا في غاية الأهمية، لما تركه من بصمة واضحة وتغيير في مجرى الديمقراطية العربية الحديثة.

ومع ذلك، شكلت أبحاث المؤتمر إضاءات جديدة حول الثقافة الإسلامية في تفاعلها مع العالم المسيحي ومع الثقافة الكونية، وأعتقد أن نشرها سيعطي إضافات معرفية قيّمة لما كُتب عن تراث الإسلام وما أنتجه العقل الإسلامي قديمًا وحديثًا، كما أنها ستساهم في توليد رؤى وتصورات جديدة بشأن مستقبل العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب، في ضوء المتغيرات العالمية الراهنة.

evil", drawn from her famous coverage of the Eichman trials in Jerusalem. This can be viewed alongside the concept of political evil which can be distilled from her The Origins of Totalitarianism and The Life of the Mind. It is based on these that we can ask: what drives us to enquire about the question of evil in the present day? How exactly did Arendt define the banality of evil? How did she treat the problem of political evil and how does political evil relate to totalitarian regimes?

## Book Review of Meaningful Information: The Bridge between Biology, Brain and Behavior, by Antony Reading

Changing the way we view information, this book elucidates the confusion commonly seen in understandings of the word "information" that result from its uses in cybernetics and media theory. These varying definitions across the two disciplines lead to the confusion of mental and computational processes in the minds of the public. Meaningful information is here defined as a tangible substance or energy that creates a reaction with the recipient. The reaction can be behavioral, such as violence or flight, or physiological such as salivation or perspiration, or could even be a structural reaction, such as the restructuring of the neural networks involved in learning, cognition and memory formation. Meaningful information, then, plays a central role in biological systems, ranging from genes, to cells, microorganisms, to plants and multi-cellular organisms.

encompass a variety of academic and epistemological fields. By distilling a comprehensive vision for the relationship between the components of a language, structuralism has provided modern linguistics with numerous methodological and theoretical tools that allow for a framework to view linguistic engineering through a prism of modern linguistics. In such a way, the paper addresses the various levels through which structural linguistics views a language. It also focuses on a number of specific topics, including: the nature and components of language, as viewed by structural linguistics; the levels of a language; the ordering and operation of a language; the nature of the relations that bind these together; the way in which the procedural, methodological and theoretical means through which structural approaches to understanding linguistics combine. The departure point for this study is the problematic of method, and the means by which modern linguistics has overcome this through its reliance on the natural sciences, and its absorption of the lessons of a number of various schools of thought.

## Bergson's Creation and Values, or: What Use does God Have for Us?

Khaled Al Bahri

Khaled Al Bahri argues that interest in the relationship between Creation and Values is justified by attempts to couch the Bergsonian approach to values and creation within the wider philosophical picture that examines values, morality, religion and mysticism – an attempt to make Universalist ethics into a philosophical maxim. It is the present-day expansion of this interest in Bergsonian philosophy and the opening up of values to unlimited influences that push us to understand the Bergsonian moment at a time that represents, in the author's view, a critical juncture in the philosophical understanding of the creation of values, akin to the Kantian project in metaphysics, to Durkheim's academic studies and to Nietzschean relativism. The question that comes to mind is then: How did Bergson live with this relationship between Creation and values? What are the features of Creation as expressed in his own sense of morality and religion? In this regard, the turning point in Bergson's thinking came with his belief that the vital push, the strive for life, would only regain its majesty, if and only if, it relied on the "innovators of ethics" to continue along the path of creation. They will, at that point, go beyond the voice of reason and respond to the call of instincts, one which will strive for creative permanence moving towards the principle of life, brimming with love as it is filled with a spiritual energy and creation, being as it is united with the Divine.

## The Human Condition and the Problem of Evil: Arendt's Concept of Political Evil

Rachid Alaoui

Rachid Alaoui offers a critical analysis of the paradoxes presented by the concept of evil, in both its moral and political forms, in the thought of Hanna Arendt, while simultaneously presenting the naturalistic and metaphysical aspects of the concept of evil. It is based on these that the author has deployed the idea of banality, as defined in Arendt's "banality of

# ABSTRACTS

### The Philosophical Foundations of the Concept of Transitional Justice
Moulay Ahmed Moulay Abdelkarim

Human thought continues to be concerned with the questions that surround justice, rights and equality, and, consequently, with those surrounding the law and the state, authority and citizenship. Inquiry into justice has been a major component of political philosophy and jurisprudence beginning with Plato and Aristotle all the way to Rawls. In its present-day guise, the question of "transitional justice", which in itself is a novel formulation of legal, social and political praxis, is evidence of the inevitability of this question and its pressing necessity. The question of justice is generally presented through an inquiry into the essence of justice, and the extent of its relation to morality, politics and law, thus providing for a theoretical methodology that examines the ontological foundations and social manifestations of justice. In contrast, this paper examines the question of transitional justice through the discipline of applied ethics.

### The Authority of Discourse in Cyberspace: A Reading of the Logic of Virtual Power
Moustafa Bouqaddour

In an attempt to understand the mechanisms through which cyberspace operates, this paper deconstructs the intrinsic relationship between cyberspace and the discourse which rules over it. The modes of cyberspace take two forms: the way in which medium and message are combined, and the mechanism in which meaning is created in cyberspace. This study specifically concerns itself with two results of these two forms: the dissolution of authority into an invisible authority, and the disintegration of social spaces in favor for the expansion of the technological realm. Questions addressed in this study include: how does discourse in cyberspace create its mode of authority, and what are the mechanisms for its operation? What limits are there for the essence of authority in cyberspace? In response, the study attempts to analyze the mechanisms that govern techno-social praxis and action, and the implications for these on the trajectories of cyberspace, in terms of the construction of meaning and self-identity and their relation to the practice of authority, be it through the deployment of violence or through the symbolic violence of receiving voluntary submission.

### Ordering Language in Structural Linguistics
Mohammed Al Fathy

This study examines how language is ordered within structural linguistics, considering the achievements made through the adoption of structuralism, and that transcend linguistics to